

KOENIGLICHES GYMNASIUM MIT REALGYMNASIUM
ZU THORN.



ZU DER

DIENSTAG DEN 1. APRIL 1884

STATTFINDENDEN

OEFFENTLICHEN PRUEFUNG

ALLER KLASSEN

LADET

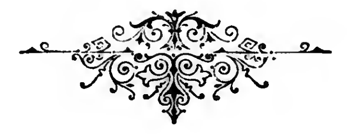
IM NAMEN DES LEHRERKOLLEGIUMS EIN

DR. FR. STREHLKE,

Direktor.

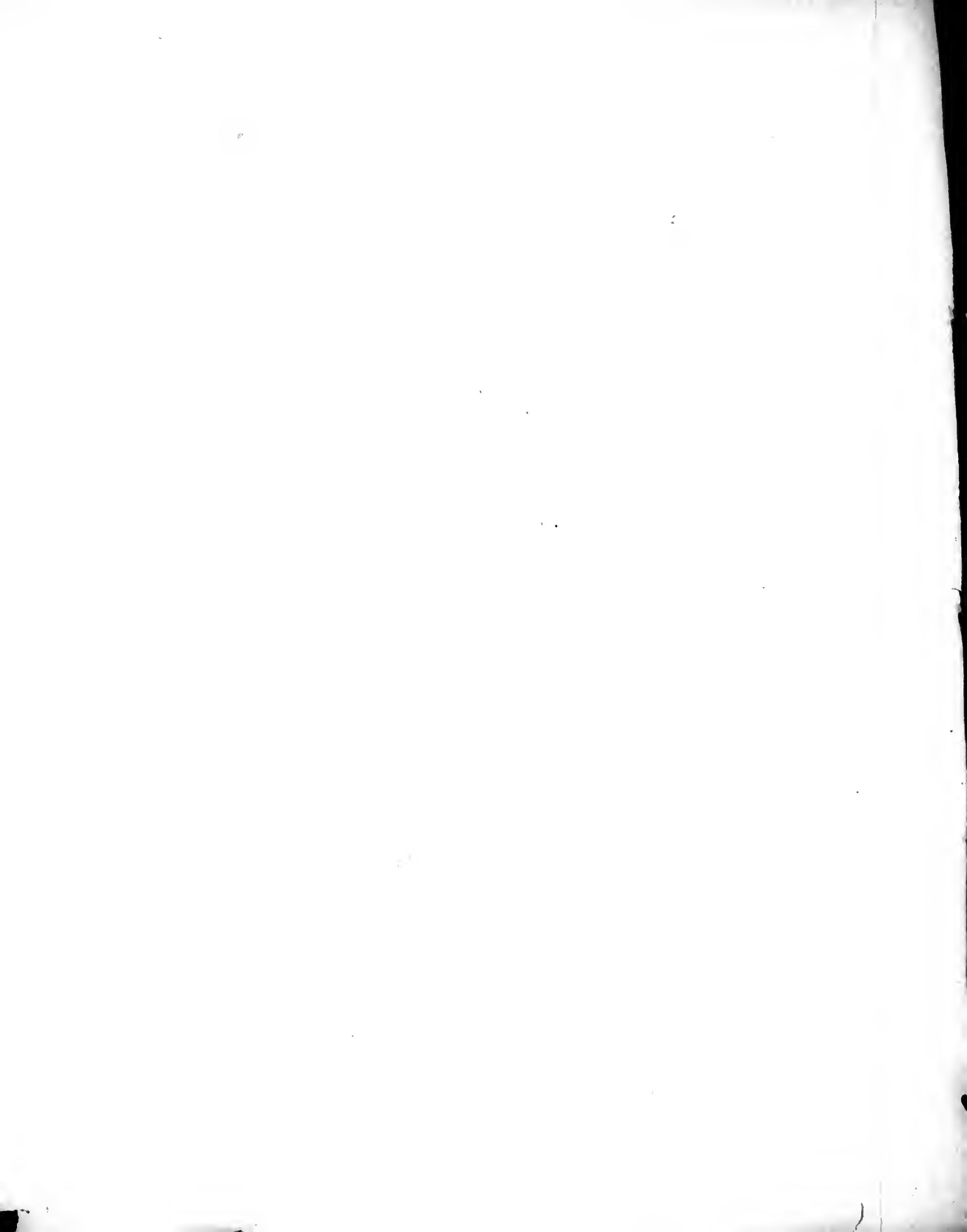


INHALT: Ueber Plato's Theätet, seine Bedeutung und Stellung innerhalb der platonischen Lehre und seine Abfassungszeit — von Oberlehrer **Dr. J. Horowitz**.
Schulnachrichten von Ostern 1883 bis Ostern 1884. Vom **Direktor**.



THORN 1884.

Gedruckt in der Buchdruckerei von Ernst Lambeck.



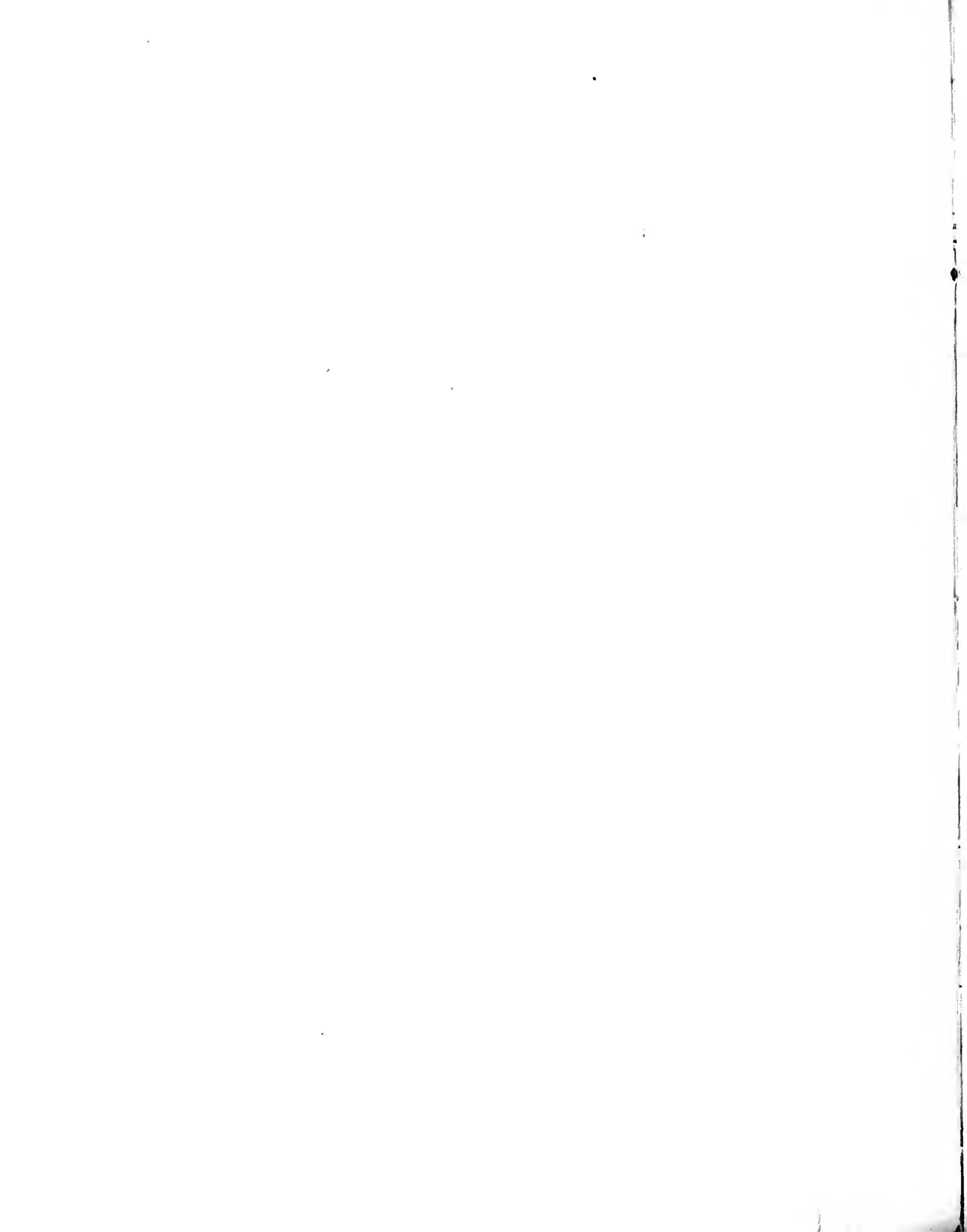
Seinem lieben Freund
Dr. Georg Hassenste
der Verfas

Ueber Plato's Theätet,

seine Bedeutung und Stellung innerhalb der platonischen Lehre und seine Abfassungszeit

von

Oberlehrer **Dr. J. Horowitz.**



Ueber Plato's Theätet, seine Bedeutung und Stellung innerhalb der platonischen Lehre und seine Abfassungszeit.



Der Theätet gehört zu denjenigen unter Plato's Namen überlieferten Schriften, an deren Echtheit, trotz der verneinenden Kritik, die sich gerade dieses Zweiges der griechischen Literatur besonders stark bemächtigt hat, Niemand einen Zweifel zu erheben sich veranlafst und berechtigt sieht. Sein platonischer Ursprung gilt als durch das Zeugnis des Aristoteles in durchaus genügendem Mafse gesichert. Denn wenn auch der Name des Dialogs nirgends bei Aristoteles zu finden ist, er also nicht in ähnlicher Weise, wie dies von der Republik, dem Timäus und den Gesetzen gilt, von dem grofsen Schüler Plato's ausdrücklich citirt wird: so beweifst doch, wie Ueberweg dargethan hat,[1]) selbst wenn man von einigen anderen Stellen bei Aristoteles absieht, deren Beziehung auf den Theätet nicht genügend feststeht, eine Stelle der Aristotelischen Metaphysik,[2]) an der der Stagirite dem Plato ausdrücklich eine Ansicht zuschreibt, die nicht nur im Theätet sich findet,[3]) sondern auch in keiner andern von den Schriften Plato's wiederzufinden ist, dafs Aristoteles bei der Besprechung jener platonischen Ansicht den Dialog Theätet im Sinne gehabt, ihn also als eine Schrift Plato's gekannt habe. Dieses Aristotelische Zeugnis, dem sich noch Zeugnisse Späterer, die an sich freilich von weit geringerer Beweiskraft sind, die Zeugnifse des Aristophanes von Byzanz und des Thrasyllus hinzugesellen,[4]) sichert in genügendem Mafse dem Theätet seinen platonischen Ursprung.

Aber selbst wenn für die Echtheit des Theätet minder deutliche äussere Zeugnisse sprächen, als das oben erwähnte des Aristoteles, ja selbst wenn — was freilich bei dem reichen Inhalte dieser Schrift und bei der Natur des in ihr behandelten Problems wohl kaum hätte der Fall sein können — dem Aristoteles, in dessen Werken nirgends eine systematische Aufzählung platonischer Schriften sich findet, dieser vielmehr nur bei der Erörterung von Problemen, in betreff deren er seine Uebereinstimmuug oder Nichtübereinstimmung mit seinem Lehrer kundgiebt, Erwähnung geschieht, selbst wenn dem Aristoteles, sagen wir, die Gelegenheit, auf Stellen aus unserem Dialog Bezug zu nehmen, sich nicht geboten hätte, oder wenn diese Beziehungen minder deutliche oder der Name Plato's in ihnen gar nicht erwähnt wäre; würde dieser Dialog an und für sich ein gar zu sicheres Zeugnis für seine Echtheit ablegen, als dafs an der Alexandrinischen Ueberliefernng, die ihn in den Kanon der platonischen Schriften aufgenommen hat, zu zweifeln Veranlassung sein könnte, da er durch seinen Inhalt sowohl wie durch die Methode der in ihm geführten Unter-

---

[1]) Ueberweg: Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften: S. 150 — 152.

[2]) Aristot. Metaph. ed. Bonitz III, 5.1010 B, 11 — 14.

[3]) Plat. Theät. p. 170 ff. und 178 C.

[4]) Diogenes Laërt III. 61,62 und III. 56 ff.

suchung, als eine Schöpfung echt platonischen Geistes, soweit uns dieser aus den ganz unzweifelhaft gesicherten Schriften des Philosophen und aus den Aristotelischen Berichten über dessen Lehre bekannt ist, sich zu erkennen giebt.

Das im Theätet zur Erörterung kommende Problem ist ein rein erkenntnistheoretisches. Frei von jeder mythischen Einkleidung und losgelöst von jedwedem Zusammenhange mit Fragen ethischer oder politischer Natur, welche nicht selten neben logisch-dialektischen Untersuchungen den Gegenstand platonischer Dialoge bilden, wird im Theätet die für alles wissenschaftliche Denken fundamentale Frage nach dem Wesen der Erkenntnis und des Wissens aufgeworfen. Aus einem kurzen einleitenden Gespräch zwischen Terpsion und Eukleides von Megara erfahren wir, dafs dieser soeben dem athenischen Jünglinge Theätetos, der im Lager bei Korinth einige Wunden erhalten und von der im Heere ausgebrochenen Krankheit befallen worden sei, das Geleite nach seiner Vaterstadt gegeben habe. Bei dieser Gelegenheit preist Eukleides den prophetischen Scharfblick des Sokrates, welcher, als er kurz vor seinem Tode mit dem Theätetos, der damals noch ein Jüngling war, zusammengetroffen, auf Grund der Unterredungen, die er mit ihm gepflogen, die reichen Anlagen desselben bewundert und als durchaus unzweifelhaft vorausgesagt habe, dafs er bei zunehmendem Alter ein angesehener Mann werden würde, eine Voraussicht, die nunmehr durch die vom Theätetos bewährte Tüchtigkeit ihre Bestätigung gefunden habe.[1])

Auf den Wunsch des Terpsion, den Inhalt dieser Unterredungen kennen zu lernen, erklärt sich Eukleides zur Mitteilung bereit, mit dem Bemerken, er habe damals sogleich schriftliche Aufzeichnungen gemacht, die er nachträglich teils aus dem Gedächtnisse ergänzt, teils nach wiederholten mündlichen Angaben des Sokrates berichtigt habe, so dafs er beinahe die ganze Unterredung schriftlich fixirt besitze. Diese nun wird einem Sklaven zum Vorlesen übergeben, indem Eukleides noch die Bemerkung vorausfchickt, die Rede sei von ihm nicht in der Form einer aus dem Munde des Sokrates fliefsenden Erzählung aufgezeichnet worden, vielmehr habe er, um die den Gang der Unterredung allzu oft störenden Zusätze: καὶ ἐγὼ ἔφην oder καὶ ἐγὼ εἶπον, συνέφη oder οὐχ ὡμολόγει zu vermeiden, die Form der Darstellung gewählt, als spräche Sokrates selbst mit seinen beiden Mitunterrednern, dem Mathematiker Theodoros und dem Theätetos.[2])

Die nun zur Verlesung kommende Unterredung eröffnen Sokrates und der Mathematiker Theodoros aus Kyrene. Dieser erklärt dem Sokrates auf sein Befragen, welche athenischen Jünglinge er in seinem Kreise kenne, die tüchtig zu werden versprächen, er bewundere vor allen den Theätetos, welcher bei häfslicher, dem Sokrates ähnlicher Körpergestalt, die glänzendsten, sonst nie vereint anzutreffenden geistigen Eigenschaften besitze. Der gerade herannahende Theätet wird durch Theodoros dem Sokrates zugeführt. Sokrates erzählt dem Jüngling, wie anerkennend sich Theodoros über seinen Lerneifer geäufsert habe, kommt dann vom Begriff des Lernens auf den der Weisheit und richtet sodann an den Theätet die Frage, was ihm Erkenntnis zu sein scheine.[3])

Damit ist das Problem unserer Schrift gestellt, und es beginnt nun die in der Form der Wechselrede geführte wissenschaftliche Untersuchung.

Die Inhaltsangabe unseres Dialogs gliedern wir, in genauem Anschlufs an die von Plato selbst deutlich vorgezeichnete Einteilung, in drei Hauptabschnitte, deren jeder eine von dem

---

[1]) Theät. p. 142 C. f. εἶπέ τε ὅτι πᾶσα ἀνάγκη εἴη, τοῦτον ἐλλόγιμον γενέσθαι, εἴπερ εἰς ἡλικίαν ἔλθοι. καὶ ἀληθῆ γε, ὡς ἔοικεν, εἶπεν.

[2]) Theät. p 143 B. u. C.

[3]) Theät. p. 146 C. ἀλλ' σὺ καὶ γενναίως εἰπὲ, τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη;

Wesen der Erkenntnis gegebene Definition und eine kurze Zusammenfassung der von Plato gebotenen Erläuterung. Prüfung und Widerlegung derselben enthalten soll.[1])

Die zuerst von Theätet auf die an ihn gerichtete Frage nach dem Wesen der Erkenntnis und des Wissens gegebene Antwort, welche, statt eine Erklärung des allgemeinen, zusammenfassenden Begriffes zu bieten, eine Reihe einzelner Wissenschaften aufzählt, lehnt Sokrates ab, indem er an der Hand von Beispielen das Unwissenschaftliche eines solchen Verfahrens nachweist. Da Theätet hierauf die Bemerkung fallen lässt, er habe selbst schon, bei Gelegenheit der Erörterung der Lehre von den Quadratwurzeln durch Theodoros, den Versuch gemacht, den zusammenfassenden Begriff zu finden, unter den sich alle Quadratwurzeln bringen ließsen, und er habe sie unter die beiden allgemeinen Begriffe der rationalen und irrationalen untergebracht[2]); auch habe er über die von Sokrates aufgeworfene Frage nach dem Wesen der Erkenntnis schon öfter nachgedacht, ohne jedoch die Lösung zu finden, noch auch andererseits von dem Drange, diese Frage beantwortet zu sehen, sich frei machen zu können; ergreift Sokrates gern die sich ihm bietende Gelegenheit, das Wesen der ihm eigenen Kunst der Mäeutik ausführlich darzulegen, und ermuntert den Theätet, indem er ihm zu erkennen giebt, er sei hier ganz an den rechten Mann gekommen, der, ohne selbst fertige Resultate zu bieten, es verstehe, die Gedanken Anderer an das Tageslicht zu fördern, an der Lösung des gestellten Problems wacker mitzuarbeiten. Dieser Aufforderung leistet der junge Theätet Folge und beantwortet die an ihn gerichtete Frage mit der Erklärung, dass die Wahrnehmung Wissen sei. [3]) Von dieser Erklärung der Erkenntnis findet Sokrates, dass sie sich mit der Lehre des Protagoras völlig decke. Denn indem dieser lehre, dass aller Dinge Mass der Mensch sei, der seienden, dass sie sind, der nichtseienden, dass sie nicht sind, so sage er damit nichts anderes, als dass Jegliches für einen jeden das sei, als was es ihm e r s c h e i n e. Da aber e r s c h e i n e n und w a h r n e h m e n nur zwei aus verschiedenen Gesichtspunkten hervorgegangene Benennungen eines und desselben Vorganges sind; so folge, dass für einen jeden jegliches so sei, wie er es w a h r n e h m e. Somit ergiebt sich die völlige Uebereinstimmung der Protagoreischen Lehre mit der von Theätet gegebenen Erklärung, dass die Wahrnehmung Erkenntnis sei. Es lässt sich ferner leicht nachweisen, fährt Sokrates fort, dass die Lehre des Protagoras mit jener, hauptsächlich von Heraklit vertretenen Lehre von dem Flusse und der Bewegung aller Dinge übereinkomme. Denn da nach des Protagoras Satze nichts an und für sich ist, vielmehr jede bestimmte Qualität eines Dinges erst durch seine Beziehung auf das wahrnehmende Subjekt entsteht; so werde durch denselben das beharrliche Sein der Dinge aufgehoben, und ihre ganze Wesenheit werde in die durch die wechselnden Beziehungen stets wandelbaren und wechselnden Qualitäten gesetzt, so dass von einem Sein der Dinge überhaupt gar nicht mehr die Rede sein könne, sondern nur von einem Werden. [4]) Es erscheint somit dem Sokrates als unabweisbare Consequenz, der Prüfung und Widerlegung der Definition

---

[1]) Diese von Bonitz in seinen „Platonischen Studien" eingeschlagene Methode der Interpretation der plat. Dialoge führt am sichersten zur objectiven Auffassung unseres Denkers. Indem wir nun Bonitz's Methode hier befolgen, können wir an seine eingehende Gliederung unsers Dialogs, aus Rücksicht auf den beschränkten Raum dieser Abhandlung, nur an einzelnen Stellen, auf welche dann hingewiesen werden soll, uns anschliessen: aus demselben Grunde müssen wir auch die von der Bonitz'schen Gliederung abweichende Einteilung des Dialogs, wie sie von Steinhart (Einl. z. Müller's Platoübersetzung Bd. 3, S. 35 ff. und von Susemihl. Genet. Entwickl. der plat. Philosoph. I. S. 182 — 192 gegeben wird, hier unberücksichtigt lassen.

[2]) Theät. p. 147 D. f. 148. Vgl. Bonitz: Plat. Stud. II. Aufl. S. 45.

[3]) Theät. p. 151 E: δοκεῖ οὖν μοι ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται, καὶ ὥς γε νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις

[4]) Theät. p. 152 D.

Theätet's von der Erkenntnis eine Prüfung und Widerlegung der beiden Philosopheme des Protagoras und des Heraklit vorausgehen zu lassen. Zuerst nun wird der Satz des Protagoras einer eingehenden Prüfung unterworfen. Die gegen denselben vorgebrachten Argumente zerfallen, wie dies Bonitz in seiner Gliederung unseres Dialogs treffend hervorgehoben hat, [1]) in zwei Gruppen, deren erste diejenigen umfasst, welchen Plato selbst eine nur scheinbare Beweiskraft zuerkennt, und deren Erörterung hauptsächlich den Zweck verfolgt, die Bedeutung des Satzes selbst näher zu erläutern; die zweite diejenigen Beweise enthält, welche Plato vollgültig erscheinen, um den Protagoreischen Satz zu widerlegen. Diese Unterscheidung scheint uns um so wichtiger zu sein, als, wie wir später sehen werden, der Skepticismus des Protagoras dem Plato in gewissem Sinne d. h. vom Standpunkte der landläufigen erkenntnistheoretischen Kriterien aus, überhaupt als unwiderlegbar gilt; seine Widerlegbarkeit erst da beginnt, wo das Gebiet der Wahrnehmung der Dinge mittelst der Sinne verlassen, und die Normen der Erkenntnis in die Reflexion des Verstandes und in die Kategorien des Denkens verlegt werden.[2])

Die erste Klasse von Argumenten gegen den Satz des Protagoras können mir füglich übergehen und uns begnügen, auf unsern Dialog selbst [3]) und auf die Bonitz'sche Gliederung [4]) hinzuweisen.

Die in Plato's Sinne entscheidenden Argumente gegen den erkenntnistheoretiscen Satz des Protagoras sind, kurz zusammengefasst, folgende.

Indem Protagoras behauptet, dafs Jegliches für einen jeden so sei, wie es ihm erscheine, hebt er jede objective Norm auf, wonach in irgend welcher Hinsicht dem einen ein gegründeteres Urteil, eine bessere Kenntnis zugestanden werden könnte, als dem andern.

Zu dieser Ansicht steht aber die Meinung aller Menschen im entschiedensten Widerspruch, welche bei ihren täglichen Lebensverrichtungen stets nach einem solchen Menschen sich umsehen, um ihm die Leitung ihrer Angelegenheiten zu übertragen, welchem sie in dem einschlägigen Fache die sichersten Kenntnisse und die grösste Tüchtigkeit zuschreiben.

Da nun Protagoras vom Standpunkte seines Princips aus auch diese Meinung der Menschen als berechtigt anerkennen mufs, gerät er mit seinem eigenen Princip in Widerspruch und hebt so die Wahrheit seines eigenen Satzes selbst auf.[5])

Ein zweites in Plato's Sinne entscheidendes Argument ist folgendes. Mag man auch — so führt Plato des Weiteren aus — dem Protagoras zugeben, dafs über alle unmittelbaren Eindrücke die Meinung eines jeden für ihn mafsgebend sei; dafs, wo es sich um eine Reaktion gegen augenblickliche Affectionen, um Empfindungen handelt, jede objective Norm der Wertschätzung fehlt — dies ist in der That das Gebiet, innerhalb dessen Plato, wie schon oben angedeutet worden, den Satz des Protagoras für unwiderlegbar zu halten scheint; — so mufs doch Protagoras selbst zugeben, dafs, wo es gilt, für zukünftige Dinge Vorsorge zu tragen, die Meinung des einen sich oft als richtiger erweist, als die des anderen. Wo es sich um einen Nutzen oder Schaden, um einen guten oder schlechten Erfolg von etwas zu Unternehmendem handelt, da bleibt der Unterschied zwischen Weisheit und Unweisheit, zwischen gröfserer oder geringerer Kenntnis der Verhältnisse oder gar ihrer Unkenntnis unanfechtbar bestehen.[6])

[1]) Plat. Stud. S. 48 ff u. S 51 f.
[2]) Vgl Theät. 179 C
[3]) Theät. Pag. 161 C. — 169 D.
[4]) Bonitz Plat. Stud. S. 48 - 51.
[5]) Theät. p. 170 A — 171 D.
[6]) Theät. p. 171 E. — 172 B., 177 C. — 179 C.

Da somit der Satz des Protagoras, mit Ausnahme des Gebietes der augenblicklichen Sinneseindrücke, wo er seine Gültigkeit behält, sich als unzutreffend erwiesen hat; so gilt es nunmehr, auch die Lehre Heraklit's zu widerlegen, ehe zu einer Widerlegung der von Theätet gegebenen Definition der Erkenntnis geschritten werden kann.[1])

Wenn Heraklit und seine Anhänger behaupten. Alles sei in unablässiger Bewegung und nichts beharre, so mufs diese ihre Meinung von jeder der beiden vorhandenen Arten der Bewegung gelten, sowohl hinsichtlich der Ortsveränderung als auch der Veränderung der Qualitäten. Daraus folgt aber, dafs es auch kein Wahrnehmen giebt. Denn da das Wahrnehmen durch das Zusammentreffen von Objekt und dem wahrnehmenden Subjekt geschieht, beide aber in unablässiger Bewegung sind; so ist auch das Wahrnehmen, und wenn man die Erkenntnis dem Wahrnehmen gleichsetzt, auch die Erkenntnis fortwährendem Wechsel unterworfen [2])

Hat man nun in der Lehre Heraklits die metaphysische Begründung gesucht für den Satz, dafs das Wahrnehmen Wissen sei, so findet man bald im Gegenteil, dafs durch jene Lehre die Möglichkeit der Wahrnehmung überhaupt, also nach jenem Satze auch des Wissens, aufgehoben werde. — Es erscheint demnach die von Theätet gegebene Erklärung des Wissens auch ihrer zweiten Stütze beraubt, und es kann jetzt gegen sie als eine von den Bundesgenossen verlassene um so erfolgreicher angekämpft werden. Dies geschieht denn auch in folgender Weise. Die Sinne läfst Plato den Sokrates sagen, sind nur die Werkzeuge, vermittelst deren wir wahrnehmen, nicht das Organ, mit dem wir wahrnehmen.[3]) Auf letzteres, welches nichts anderes ist als die vorstellende und verbindende Kraft der Seele, müssen die mittelst der Sinne gemachten verschiedenen Wahrnehmungen sich beziehen.[4]) Jeder Sinn hat seine eigentümliche Art, die Dinge wahrzunehmen, jeder sein eigenes Objekt; eine Vertauschung ihrer Functionen ist unmöglich. Doch haben sie, trotz ihrer Verschiedenheit, etwas Gemeinsames. Die Objekte aller Sinne ordnen sich in gleicher Weise den Kategorien des Seins und Nichtseins, der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, der Gleichheit und Verschiedenheit, der Einheit und der Vielheit unter. Diese Allem gemeinsamen Eigenschaften erfafst kein einzelner Sinn noch alle zusammen; nur die zusammenfassende Thätigkeit der Seele ist im Stande, dies zu erforschen. Da nun aber ohne die Erforschung dieser allgemeinsten Eigenschaften der Dinge die wahre Beschaffenheit derselben nicht erfafst, sie also nicht erkannt werden können; jene Erforschung aber durch die eigene Kraft der Seele, nicht durch die Wahrnehmungen der Sinne geschehen kann; so erweist sich die von Theätet gegebene Erklärung, dafs Wahrnehmung und Erkenntnis dasselbe seien, als eine unhaltbare.[5])

Nachdem so die von Theätet gegebene erste Erklärung der Erkenntnis widerlegt worden, wird derselbe durch Sokrates veranlafst, sich auf's Neue über die zum Gegenstande der Untersuchung gewählte Frage zu äufsern; worauf er die zweite Erklärung abgiebt, dahin gehend, dafs die richtige Vorstellung Erkenntnis sei.[6])

---

[1]) Die in die Erörterung des zweiten Arguments von Plato eingeschobene Episode, welche den Vergleich zwischen dem in der Philosophie lebenden Weisen und dem den Interessen des praktischen Lebens dienstbaren Weltmann enthält, (Theät p. 172 C. – 177 C.) lassen wir hier, da sie nicht eigentlich in den Zusammenhang der Untersuchung gehört, unberücksichtigt, kommen aber später auf dieselbe zurück.

[2]) Theät 181 C. 183 D.

[3]) Theät p. 184 B ff.

[4]) Ebendas. 185 D. und E.

[5]) Theät p. 186 A. – 187 A.

[6]) Ebends. p. 187 B.: δόξαν μὲν πᾶσαν εἰπεῖν (sc. ἐπιστήμην), ὦ Σώκρατες, ἀδύνατον, ἐπειδὴ καὶ ψευδής ἐστι δόξα. κινδυνεύει δὲ ἡ ἀληθὴς δόξα ἐπιστήμη εἶναι, καί μοι τοῦτο ἀποκεκρίσθω.

Die Prüfung dieser Definition wird damit begonnen, dafs die Möglichkeit der falschen Vorstellung und die Quellen des Irrtums untersucht werden.

Es ergiebt sich zunächst, dass der Irrtum in einer Vorstellungsverwechselung seine Quelle habe. Diese Vorstellungsverwechselung kann jedoch weder bei zwei augenblicklichen Wahrnehmungen, noch bei zwei im Gedächtnisse aufbewahrten Bildern von früher Wahrgenommenem gegen einander stattfinden; sie entsteht vielmehr nur, wenn eine augenblickliche Wahrnehmung auf etwas Gedachtes in verkehrter Richtung, d. h. auf ein ihr nicht entsprechendes Gedächtnisbild in der Vorratskammer des Bewusstseins bezogen wird. Allein diese Erklärung des Irrtums erweist sich bald als unzureichend, da auch bei abstracten Begriffen, wie z. B. bei reinen Zahlen Verwechselungen stattfinden, ohne dass dabei von einer Beziehung von etwas Wahrgenommenem auf ein Gedachtes die Rede sein könnte.[1]) Auch ein neues Auskunftsmittel, den Ursprung des Irrtums zu erklären, erweist sich als unzulänglich. Wollte man nämlich diese Erklärung darin finden, dass man zwischen dem **Besitzen** und dem **Haben** einer Erkenntnis unterschiede, indem man, des Vergleiches mit einem Taubenschlage sich bedienend, ersteres mit dem Einfangen von Tauben, letzteres mit dem Haschen nach einer bestimmten von den eingefangenen vergliche; so dass das sich Vergreifen und Erhaschen einer anderen als der gesuchten dem Erfassen und Sichbewusstwerden einer von der erstrebten verschiedenen Vorstellung entspräche; und wollte man aus dieser Verwechselung von Gedachtem mit Gedachtem, ohne jede Beziehung auf eine Wahrnehmung, den Ursprung des Irrtums oder der falschen Vorstellung erklären; so würde dagegen geltend gemacht werden können, dass es doch schwer zu begreifen sei, wie man etwas, was man **kenne**, **verkennen** könne, d. h. wie es möglich sei, etwas Bekanntes mit einem anderen Bekannten zu verwechseln. Es ergiebt sich somit, dass das Wesen des Irrtums und der falschen Vorstellung nicht zu erforschen sei, bevor die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis ihre Lösung gefunden habe.[2]) Mit der richtigen Vorstellung aber, wie Theätets **zweite** Erklärung lautete, kann die Erkenntnis nicht identisch sein, da die richtige Vorstellung durch Ueberredung, wie sie vor Gericht und in anderen öffentlichen Versammlungen geübt zu werden pflegt, erzeugt wird, deren Aufgabe es gar nicht ist, Erkenntnis zu bewirken, da diese letztere ausschliesslich das Ziel der von der Ueberredung ihrem Wesen nach durchaus verschiedenen Belehrung ist.[3])

Die Zurückweisung, welche nunmehr auch die **zweite** von Theätet gegebene Erklärung der Erkenntnis erfahren hat, veranlasst diesen, sich auf eine Modifikation zu besinnen, die, wie er einst gehört, jener hinzugefügt werden müsse, wenn sie die wahre Definition der Erkenntnis enthalten solle. Er äussert sich demgemäss dahin, die Erkenntnis sei eine mit Erklärung (μετὰ λόγου) verbundene richtige Vorstellung.[4])

Soll nun diese Definition der Erkenntnis auf ihre Richtigkeit geprüft werden, so kommt es augenscheinlich nur darauf an, festzustellen, was hier unter λόγος zu verstehen sei. Wollte man λόγος in seiner eigentlichen ursprünglichen Bedeutung als „Wort“ oder „sprachlichen Ausdruck“ fassen, und demgemäss die durch die Sprache zum Ausdruck gebrachte richtige Vorstellung als Erkenntnis bezeichnen; so würde dadurch jedem, der im Besitz einer richtigen Vorstellung ist, sofern er nicht durch ein natürliches Gebrechen an der Darlegung derselben mittelst der

---

[1]) Theät. p. 187 D. — 196 C.

[2]) Theät. 196 D. — 200 D.

[3]) Ebendas. p. 201 A —D.

[4]) Theät. p. 201 D: Ὅγε ἐγώ, ὦ Σώκρατες, εἰπόντος του ἀκούσας ἐπελελήσμην, νῦν δὲ ἐννοῶ. ἔφη δὲ, τὴν μὲν μετὰ λογου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης· καὶ ὧν μή ἐστι λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι, ἃ δ'ἔχει, ἐπιστητά.

Sprache gehindert wird, der Besitz der Erkenntnis zugestanden werden; was aber durch die bereits erfolgte Widerlegung des Satzes „ὀρθὴ δόξα ἐπιστήμη“ sich als unhaltbar erwiesen hat. Auch eine andere Auffassung von „λόγος“ als der Erklärung eines Dinges durch die Angabe seiner Bestandteile rechtfertigt nicht den Satz, dass eine mit dieser Erklärung verbundene richtige Vorstellung der Erkenntnis gleichzusetzen sei; denn eine solche Erklärung ist gar zu vielen Schwankungen unterworfen, als dass sie auf den Namen einer Erkenntnis Anspruch machen könnte. Es bliebe nur noch eine dritte Auffassung des Ausdrucks „λόγος“ übrig, als der Kenntnis der specifischen Differenz, wodurch ein Ding sich von den anderen unterscheidet; so dass die mit der Angabe der unterscheidenden Merkmale verbundene richtige Vorstellung der Erkenntnis gleichzusetzen wäre. Allein auch diese Erklärung erweist sich bald als unhaltbar. Denn verlangt man, dass das unterscheidende Merkmal nur vorgestellt werde, so gehört dieses Moment schon zur richtigen Vorstellung selbst, von welcher schon früher gezeigt worden ist, dass sie der Erkenntnis nicht gleichkomme. Verlangt man aber, dass das unterscheidende Merkmal begriffen oder gewusst werde, so käme eine im Zirkel sich bewegende Begriffsbestimmung heraus, indem auf die Frage: „Was ist Wissen“ die Antwort gegeben würde: „Eine richtige Vorstellung verbunden mit dem Wissen des unterscheidenden Merkmals.“[1]) Es hat sich demnach gezeigt, dass weder sinnliche Wahrnehmung noch richtige Vorstellung, noch die letztere verbunden mit Erklärung Erkenntnis oder Wissen sei.[2])

Indem nun Sokrates dies als das Endergebnis seiner in unserem Dialog bethätigten mäeutischen Kunst zusammenfasst, verheisst er dem jungen Theätetos, dafs er bei fortgesetztem Streben durch die gegenwärtige Untersuchung in den Stand gesetzt sein werde, bessere geistige Früchte zu zeitigen und zu erzielen. Darauf verlässt er ihn, um nach der Königshalle zu gehen, wo er sich gegen die von Meletos wider ihn erhobene Anklage zu verantworten habe, und verabredet mit ihm für den folgenden Tag an demselben Orte ein abermaliges Zusammentreffen.[3])

Wenden wir uns nun, nachdem eine kurzgefafste Darstellung des Inhaltes unserer Schrift vorausgeschickt worden, zur Behandlung der Frage nach ihrer Bedeutung für die platonische Lehre und nach ihrer Stellung innerhalb derselben; so haben wir zunächst zu der von namhaften Platoforschern vielfach discutirten Frage, ob das Ergebnis unseres Dialogs ein blos negatives sei, oder ob und in wie weit er über die Negation der gegnerischen Standpunkte hinausgehend auch positive Resultate biete, Stellung zu nehmen. Es zeigt sich nach eingehender Erwägung der einschlägigen Stellen unserer Schrift sowohl wie der von den neueren Forschern für ihre Ansichten vorgebrachten Gründe, dafs die extremen Standpunkte Ast's, Socher's und Stallbaum's, welche unserm Dialoge jedes positive Ergebnis erkenntnis-theoretischen Inhalts absprechen; andererseits aber auch die Auffassung Steinhart's, welcher in demselben den Nachweis erblickt, „Wie Wahrnehmung und Vorstellung sich nach den notwendigen Gesetzen des Geistes allmählig zum Wissen fortbilden,“[4]) unberechtigt sind. Steinhart's Auffassung scheitert an Plato's eigenen Worten, durch welche er den bedeutenden Gewinn des durch die Untersuchungen unserer Schrift erzielten Ergebnisses darin setzt, dafs man nunmehr nicht zu wissen glaube, was man nicht wisse;[5])

---

[1]) Theät. p, 206 C.—210 A.

[2]) Ebends. p. 210 B.: Οὔτε ἄρα αἴσθησις, οὔτε δόξα ἀληθὴς οὔτε μετ' ἀληθοῦς δόξης λόγος προσγιγνόμενος ἐπιστήμη ἂν εἴη.

[3]) Theät. fin.

[4]) Steinh. Einleit. z. Müller's Plato übersetz. Bd. III. S. 94. Vgl. ebends. S. 19. Diese Auffassung Steinh. wird auch von Susemihl: genetische Entwickl. d. plat. Phil. S. 208 gebilligt.

[5]) Theät. p. 210 C Vgl. 187 C. u. 187 E.

dafs man die Erkenntnis durchaus nicht in die Wahrnehmungen der Sinne setze;[1]) Stellen, welche in Verbindung mit mehreren anderen unseres Dialogs sowohl wie anderer platonischer Schriften auf's unzweideutigste darthun, dafs die Annahme, das Wissen entwickle sich auf der Grundlage der Wahrnehmung und Vorstellung, eine nicht nur durch unsern Dialog nicht gerechtfertigte, sondern überhaupt der Lehre Plato's von der Erkenntnis und ihrem Verhältnis zur Wahrnehmung und Vorstellung durchaus widersprechende sei. Auf der andern Seite aber erscheint auch die Ansicht der erstgenannten Forscher, wonach unser Dialog ausschliefslich den Zweck haben soll, die Ansichten teils der Sophisten, teils der einseitigen Sokratiker und der vorsokratischen Philosophen über die Erkenntnis und das Wissen abzuweisen, ohne selbst irgend welche positive Resultate zu bieten, als eine zu weit gehende und bedeutsame Ergebnisse unserer Schrift nicht in genügendem Mafse würdigende Denn erwägt man nur des Näheren, wie bedeutsame positive Resultate Plato bei Gelegenheit der Kritik und Widerlegung der gegnerischen Ansichten im Einzelnen erzielt, so erweisen sich jene Annahmen leicht als unhaltbare. Die eingehende Erörterung und Einteilung des Begriffes der Bewegung,[2]) die Theorie des Zustandekommens der sinnlichen Wahrnehmung verbunden mit der Lehre von der jedem einzelnen Sinne specifisch eigentümlichen Energie;[3]) die Unterscheidung der einzelnen Organe, mittelst deren der Akt des Wahrnehmens sich vollzieht, von dem Centralorgane, in welchem die Wahrnehmung oder Empfindung entsteht, im Verein mit dem Satze von der einheitlichen Wesensbeschaffenheit der Seele, welche das mannigfache durch die Sinneswahrnehmungen ihr zugeführte Material auf Grund der, wenn man so sagen darf, Kategorien des Verstandes vergleicht, unterscheidet, verbindet;[4]) ferner die Anerkennung der Berechtigung des sonst als unbegründet zurückgewiesenen erkenntnistheoretischen Lehrsatzes des Protagoras, so fern seine Gültigkeit auf das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung und der augenblicklichen Empfindung beschränkt wird;[5]) alle diese Sätze, deren Zahl sich noch bedeutend vermehren liefse, enthalten positive Ergebnisse, die für die Begründung einer wissenschaftlichen Psychologie und Erkenntnistheorie im Altertum von fundamentaler Bedeutung sein mufsten.

Bezieht man jedoch die Frage nach dem Ergebnis unseres Dialogs ausschliefslich auf das Endresultat der in ihm geführten Untersuchung, so mufs allerdings zugegeben werden, dafs eine bestimmt ausgesprochene positive Lösung des gestellten Problems in unserer Schrift nicht su finden sei. Es mufs in dieser Hinsicht dem Urteil Bonitz's zugestimmt worden, welcher „die Behandlung der Frage nach dem Wesen des Wissens in dem vorliegenden Dialog für eine negative und kritische". und demgemäss auch das Endergebnis der Untersuchung für ein negatives erklärt.[6]) Indem aber Bonitz an dieses Urteil über das Ergebnis unseres Dialogs die Bemerkung knüpft, „man habe kein Recht, die negative Bedeutung desselben, als sei sie etwas Geringes herabzusetzen", und indem er, unter Hinweisung auf das Verhältnis der platonischnn Philosophie zu den früheren und in Plato's Zeit herrschenden Lehrmeinungen, die Bedeutung der negativen Kritik gerade für diese Philosophie scharf betont und sie als „das notwendige Gegenstück zu der positiven Darlegung der eigenen Lehre (Plato's) bezeichnet; [7]) berührt er einen Punkt, der für die Wertschätzung der Bedeutung dieses Dialogs für Plato's Lehre und für die

---

[1]) Theät p. 187 A.
[2]) Ebends. p. 181 C—183.
[3]) Theät. 184 B—185 C.
[4]) Ebends. 185 C.—186 E.
[5]) Ebends. 179. C.
[6]) Bonitz Plat. Stud. S. 79. Vgl. Ebendas. 86 und 88.
[7]) Bonitz Plat. Stud. S. 86.

Lösung der Frage, welche Stellung ihr in derselben einzuräumen sei, von der grössten Bedeutung ist.

Was ist denn eigentlich, so fragt man sich unwillkürlich, bei dem negativen Resultate unseres Dialogs angelangt, das positive Princip, durch dessen Auffindung und Erörterung Plato dem untersuchten Problem eine in seinem Sinne entscheidende und endgültige Lösung hätte geben können? In welchen logischen Denkoperationen soll die wahre Wesensbestimmung der Erkenntnis ferner gesucht werden, nachdem der Nachweis geführt worden ist, dass ebenso wenig wie die Wahrnehmung mittelst der Sinne in irgend einer Hinsicht die Grundlage derselben bilden, ebenso wenig auch das Erfassen der Dinge mittelst der richtigen Vorstellungen, selbst wenn zu diesen die Einsicht in die unterscheidenden Merkmale hinzutritt, durch welche jegliches Ding vor allen anderen sich auszeichnet, zu einer solchen führen kann? Die Antwort auf diese Frage ergiebt sich leicht, wenn man sich erinnert, wie Plato, um von allen den Schriften abzusehen, deren Echtheit entweder aus triftigen inneren Gründen angezweifelt oder auch nur wegen Mangels an genügenden äufseren Zeugnissen als nicht zureichend verbürgt gelten, in den unzweifelhaft gesicherten Schriften die positive Lösung der Frage nach dem Wesen der Erkenntnis und des Wissens erziellt, und wie er dort das Verhältnis der wissenschaftlichen Erkenntnis zu den hier aus dem Bereiche derselben ausgeschlossenen Perceptionsarten, zur αἴσθησις und δόξα bestimmt. Man erkennt dann, dafs es nicht der Mangel an Erörterung neuer psychologischer und logischer Gesichtspunkte ist, dem die Schuld an dem blos negativen Endergebnis unseres Dialogs zuzuschreiben ist; dafs vielmehr dieses negative Ergebnis durch so eingehende und gründliche Untersuchungen, wie sie in unserem Dialog geführt sind, erzielt, für Plato die nothwendige Vorbedingung war, wenn er seine positiven und systematischen Ansichten von der menschlichen Erkenntnis finden und darlegen wollte. — Das positive Princip aber, auf welchem das gesammte Lehrgebäude Plato's ruht, und welches das dialektisch — metaphysische Band bildet, das alle Teile seiner Philosophie zur systematischen Einheit verbindet, ist die von ihm entdeckte Jdeenlehre. Diese Entdeckung, wiewohl sie nicht ausfchliefslich das Produkt begrifflichen discursiven Denkens, sondern mit in erster Reihe das einer genialen künstlerischen Conception und Intuition ist; läfst sich gleichwohl auf die historischen und psychologischen Elemente, aus deren Widerstreit und Combination gegen und mit einander sie sich im Geiste Plato's entwickelt hat, zurückführen. Auch hierbei dienen uns die Angaben des Aristoteles als sichere Stütze. Dieser teilt uns nämlich im ersten Buche seiner Metaphysik, nachdem er über die vorsokratischen Philosophen und über Sokrates einen kurzen historischen Bericht erstattet hat, über Plato Folgendes mit: Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ιταλικῶν ἔχουσα. φιλοσοφίαν. Ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν· Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθὲν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο γενόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν τινός· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινός, ἀεί γε μεταβαλλόντων· οὗτος μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ᾽αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἴδεσιν. τὴν δὲ μέθεξιν τοὔνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοὔνομα μεταβαλών.[1])

In diesem Berichte des Aristoteles sind die wichtigsten historischen Momente enthalten, aus denen sich die platonische Ideenlehre entwickelt hat. Wenn aber Zeller mit Recht hervorhebt,

[1]) Arist Metaph. ed Bonitz I, b. 987 A u. B.

dafs. während der pythagoreische Einflufs auf diese Neuschöpfung Plato's an der angeführten aristotelischen Stelle zu hoch angeschlagen werde, des Einflufses der Lehre der Eleaten und der Megariker gar keine Erwähnung geschehe; [1] so dürfte vielleicht ersteres darin seine Erklärung finden, dafs Aristoteles gleichzeitig die zweite Phase der Umbildung der Ideenlehre, in welcher Plato sich besonders der Lehre der Pythagoreer annäherte, im Auge gehabt; das Verschweigen des Einflusses der eleatischen und megarischen Lehre aber darauf zurückzuführen sein, dafs es dem Aristoteles an dieser Stelle hauptsächlich um die scharfe Betonung derjenigen historischen Elemente zu thun war, die als wesentliche Factoren der Ideenlehre sich unzweideutig zu erkennen geben, und diese sind in erster Reihe die Lehre Heraklit's und des Sokrates. — In seiner frühesten Jugend also durch Kratylos in die Lehre Heraklit's eingeführt, blieb Plato, nach der Angabe des Aristoteles, auch später ein treuer Anhänger derselben Er war demgemäfs mit den Herakliteern von der unabläfsigen Bewegung und Veränderlichkeit der Sinnenwelt überzeugt. Nun hatte er aber später in der Schule des Sokrates die durch diesen neugeschaffene Erkenntnismethode der Induction sowohl wie der Definition [2]. kennen gelernt und die Ueberzeugung gewonnen, dafs nur durch allgemeine Begriffe wissenschaftliche Erkenntnis gewonnen werden könne.

Für Sokrates nun, welcher sich nur mit ethischen Untersuchungen beschäftigte, alle naturwissenschaftlichen Fragen aber aus dem Bereiche seiner Forschungen ausschlofs [3], konnte natürlich die Anwendung jenes Erkenntnisprincips keinerlei Schwierigkeiten haben. Denn die allgemeinen Begriffe, auf dem Wege der innern Wahrnehmung und Selbstbeobachtung mittelst des Processes der Abstraction gewonnen, fanden auf eben die Gegenstände, deren Beobachtung sie entnommen waren, eine widerspruchslose Anwendung. So lange die wissenschaftliche Untersuchung sich auf das Gebiet des Ethischen beschränkte, konnte die Frage, wo die Objekte jener als alleiniges Erkenntnisprincip bezeichneten allgemeinen Begriffe zu suchen wären, gar nicht aufkommen, da bei der innern Wahrnehmung Subjekt und Objekt der Beobachtung sich unmittelbar berühren und in substantiellem Sinne eine Einheit bilden. Dies musste zur notwendigen Folge haben, dafs. wie Aristoteles an einer anderen Stellen bezeugt [4], Sokrates die subjektiven allgemeinen Begriffe nicht hypostasirte, sondern sie in ihrer ursprünglichen logischen Natur beibehielt. Ganz anders lag aber die Sache für Plato. Von früh auf durch die Schule der herakleitischen Lehre an naturwissenschaftliches Denken gewöhnt, und später durch die Berührungen mit den das eleatische Prinzip wiederaufnehmenden Megarikern ebensowohl als auch ganz besonders mit der Lehre des Pythagoras in die metaphysische Speculation eingeweiht, konnte Plato bei ethischen Untersuchungen allein für die Dauer sich nicht beruhigen. Ja er mufste sogar bald die Ueberzeugung gewinnen, dafs selbst diese Untersuchungen in der geeigneten Weise nur geführt werden können, wenn sie im Zusammenhange mit kosmischen und methaphysischen Fragen behandelt würden, und wenn die geistige Natur des Menschen, nach der logischen Seite nicht minder wie nach der sittlichen hin, als ein Glied des grofsen Ganzen, zu dem sie gehört, aufgefafst würde. Indem er aber das von Sokrates überkommene Erkenntnisprinzip der allgemeinen Begriffe auf die für ihn als einen Herakliteer in unablässigem Wechsel und Flusse begriffene Sinnenwelt anzuwenden anfing; musste er sich des nicht zu vermittelnden Gegensatzes bewust werden, in welchem diese beiden Lehrsätze zu einander stehen. Der allgemeine Begriff ist seinem Wesen nach unwandelbar, immer sich gleich bleibend; Die Erscheinungen der Sinnenwelt dagegen beharren

---

[1]) Zeller Philos. d. Griech. Bd. II. S. 549.

[2]) Arist. Metaphys. XIII,, 4.

[3]) Arist. Metaph. I., 6.

[4]) Arist. Metaph. ed. Bonitz XII., 1086 B. 2—7.

niemals und sind fortwährend dem Wechsel unterworfen. Sie können eigentlich, wie im Theätet eigehend dargethan wird, nicht einmal wahrgenommen werden, da sie in dem Augenblicke, wo man sich anschickt, sie wahrzunehmen, sich schon verwandelt haben und andere geworden sind. Aber wollte man selbst die Möglichkeit einer Wahrnehmung der sinnlichen Dinge zugeben, so ist doch ein Wissen von ihnen, welches allein durch die unwandelbaren allgemeinen Begriffe zu erlangen ist, unmöglich. Das Wissen erscheint demnach durchaus verschieden von der Wahrnehmung, und nicht minder als von dieser, auch von der Art die Dinge zu erfassen, die in ihrem letzten Grunde auf die Wahrnehmung zurückgeführt werden mufs, d. h. von der Vorstellung. Die „ἐπιστήμη“ ist demnach weder „αἴσθησις“ noch „δόξα“. Hat aber dieser Satz Gültigkeit, — und er mufs sie im Geiste Plato's erlangt haben durch den unversöhnlichen Widerstreit zwischen dem erkenntnistheoretischen Princip des Sokrates und der Lehre Heraklit's — so mufs es für das begriffliche Erkennen, d. h. für das Wissen eine von der Sinnenwelt völlig gesonderte Welt von Objekten geben, die ebenso beharrlich, ebenso unwandelbar sind, wie die auf sie gerichteten allgemeinen Begriffe. Diese von der Sinnenwelt völlig gesonderte Welt, die Objekte der allgemeinen Begriffe, sind die Ideen. So gelangt Plato, dem oben ausführlich angeführten Zeugnisse des Aristoteles gemäfs, zur Aufstellung der Ideenlehre. Wir sehen, dafs der zwingende Grund, diese Lehre, die er in der Folge zum Mittelpunkte seines ganzen Lehrgebäudes macht, aufzustellen, für ihn in der Ueberzeugung liegt, dafs das Wissen verschieden sei von der Wahrnehmung und der auf diese sich gründenden Vorstellung. Diese Ueberzeugung aber ist, wie sich aus der obigen Darstellung des Inhalts des Theätet ergiebt, identisch mit dem durch die Untersuchungen dieses Dialogs erzielten negativen Ergebnis. Dieses negative Ergebnis unseres Dialogs hat demnach keine geringere Bedeutung für die Philosophie Plato's, als dafs es uns in klaren Umrissen den Denkprocefs vor die Seele führt, welcher sich im Geiste unseres Philosophen vollzogen haben muss, ehe er zu jener gröfsten und folgenschweren That seines Lebens, zur Entdeckung der Ideenlehre gelangen konnte.

Sollte es uns im Vorhergehenden gelungen sein, aus dem Zeugnis des Aristoteles über die Entstehung der Ideenlehre die hervorragende Bedeutung gerade des negativen Ergebnisses unseres Dialogs für die Entdeckung jener fundamentalen Lehre der platonischen Philosophie nachzuweisen; so haben wir uns jetzt nach den oben bereits angedeuteten Belegstellen in Plato's eigenen Schriften umzusehen, in welchen unser Denker an das negative Resultat des Theätet anknüpfend, die zu jener Entdeckung erforderlichen ergänzenden positiven Erörterungen angestellt hat. Diesen Belegstellen begegnen wir in der Republik und im Timaeus. In der letztgenannten Schrift spricht sich Plato über die Berechtigung, eine von der sinnlich wahrnehmbaren und vorstellbaren Welt gesonderte Idealwelt anzunehmen, folgendermafsen aus: Ὧδε οὖν τὴν γ'ἐμὴν τίθεμαι ψῆφον· εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθὴς ἐστὸν δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὑτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον· εἰ δ'ὥς τισι φαίνεται, δόξα ἀληθὴς νοῦ διαφέρει τὸ μηδέν, πάνθ' ὁπόσα αὖ διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα, θετέον βεβαιότατα. δύο δὴ λεκτέον ἐκείνω, διότι χωρὶς γεγόνατον ἀνομοίως τε ἔχετον. το μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδαχῆς, τὸ δ'ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται· καὶ τὸ μὲν ἀεὶ μετὰ ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον. καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστόν· καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι· τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, ὁμολογητέον. ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον εἶδος ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν· τὸ δ'ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεί, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν.[1])

[1]) Plat. Tim p. 51 D. – 52 B.

Diese Stelle aus dem Timäus beweist die Richtigkeit der Schlüsse, die wir kurz vorher aus dem aristotelischen Zeugnis für die Entstehung der Ideenlehre gezogen haben. Sie beweist erstens, dafs die Annahme der Ideenwelt für Plato durch das Schlussergebnis des Theätet: „Οὔτε αἴσθησις οὔτε δόξα ἀληθὴς ἐπιστήμη ἐστίν“ so bedingt ist, dafs sie mit diesem steht und fällt. Sie beweist ferner, dafs jenes Ergebnis der im Theätet geführten Untersuchungen für Plato, wie er uns im Timäus begegnet, eine bereits zu voller Gewissheit erhobene Thatsache ist. Die für diese Gewissheit angeführten Gründe endlich erscheinen den für das Schlufsergebnis des Theätet von Plato beigebrachten Gründen völlig entsprechend. Hier wie dort wird das Wissen ein Produkt der Belehrung, die richtige Vorstellnng ein Produkt der Ueberredung genannt. Das Attribut μετὰ λόγου, welches sich im Theätet von der δόξα nicht nachweisen liefs, wird hier dem νοῦς oder der ἐπιστήμη im Gegensatz zur δόξα zuerkannt, diese aber ein ἄλογον genannt. Der Auseinandersetzung im Theätet, dafs, während die αἴσθησις und die auf dieser beruhende δόξα dem Menschen von Hause aus eigen ist, die ἐπιστήμη erst mühsam errungen werden mufs, entspricht der Satz im Timäus, dafs der δόξα alle Menschen, des νοῦς dagegen ausser den Göttern nur wenige auserwählte Menschen teilhaftig geworden seien. Auf diese Gründe wird im Timäus die Ideenlehre ausdrücklich gestützt, deren Fehlen im Theätet das Ergebnis desselben zu einem blos negativen macht. Denn wenn auch an einzelnen Stellen unseres Dialogs, besonders in der der Schilderung des Lebens des Philosophen gewidmeten Episode,[1] der Hinweis auf die Ideenwelt ein kaum zu verkennender ist, so beweist doch der Umstand, dafs gleichsam nur im Vorübergehen auf sie hingedeutet, für den eigentlichen Zweck der Untersuchung aber keinerlei Nutzanwendung von ihr gemacht wird, dafs diese Lehre als eine wohl noch nicht gar zu lange entdeckte, ihrer systematischen Ableitung und Entwickelung noch entgegensah, durch die sie allererst für den Zweck der positiven Bestimmung des Begriffes der ἐπιστήμη verwertet werden könnte. —

Ziehen wir nun noch die oben angedeuteten Stellen aus der Republik in Betracht, so begegnen wir jenem auf Grund des negativen Endresultats unseres Dialogs eingeschlagenen Gedankengange Plato's in noch vollständigerer und systematischerer Entwickelung. Nachdem Plato an der einen Stelle, ähnlich wie an der oben angeführten im Timäus, aus der Verschiedenheit der δόξα von der ἐπιστήμη die Verschiedenheit der Objekte der einen von denen der andern gefolgert und der ἐπιστήμη das wahrhaft Seiende als Objekt zuerteilt[2], als Gegenstand der δόξα aber das zwischen dem schlechthin Seienden und ganz und gar Nichtseienden in der Mitte Befindliche bezeichnet hat[3]; giebt er an einer anderen Stelle derselben Schrift eine systematische Eintheilung der verschiedenen Klassen der Erkenntnisobjekte, und dieser völlig entsprechend eine Gliederung der auf jene verschiedenen Arten der Objekte sich richtenden Erkenntnisarten.

Jede der beiden Arten des Objektiven, das νοητὸν γένος oder οὐσία (das Seiende) und ὁρατὸν γένος oder γένεσις (das im Werden Begriffene) wird in je zwei Unterabtheilungen zerlegt. Die eine Untrerart des νοητόν ist das Gesammtgebiet des Mathematischen, die andere bilden die Ideen. Auf jenes richtet sich der Teil der νόησις (Erkenntnis), welcher von gewissen Voraussetzungen ὑποθέσεις (den Axiomen der Mathematik) ausgehend, das von diesen Bedingte mittelst der Methode der Deduction ableitet, ohne jedoch jene Voraussetzungen durch Ableitung derselben aus dem Allgemeineren und Principiellen aufzuheben. Diese Erkenntnisart erhält den Namen διάνοια. Die auf die andere Art des νοητὸν γένος, auf die Ideen gerichtete Erkenntnisweise unterscheidet sich von

---

[1]) Theät. 172 C.– 177 C.

[2]) Rep. V., 477 B.: ἆρ' οὖν λέγομέν τι δόξαν εἶναι; πῶς γὰρ οὔ: πότερον ἄλλην δύναμιν ἐπιστήμης ἢ τὴν αὐτήν; ἄλλην· Ἐπ' ἄλλῳ ἄρα τέτακται δόξα καὶ ἐπ' ἄλλῳ ἐπιστήμη ....; οὕτως· οὐκοῦν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε γνῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν.

[3]) Rep. 478 D.

der mathematischen dadurch, dass sie nicht von bedingten allgemeinen Voraussetzungen ausgehend, aus diesen minder Allgemeines ableitet, sondern von Allgemeinem zu immer Allgemeinerem aufsteigend, die Realität eines jeden Begriffs durch die Ableitung desselben aus dem ihm übergeordneten Begriffe nachweist, bis sie zu dem Unbedingten (ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον oder ἱκανόν) gelangt. Diese Erkenntnisweise — die dialektische — ist die höchste, und ihr allein kommt der Name νοῦς oder ἐπιστήμη zu. Dem entsprechend zerfällt das ὁρατὸν γένος — die Sinnenwelt — in die σώματα und die εἰκόνες (Abbildungen des Körperhaften). Auf beide richtet sich die Erkenntnisart der δόξα, die auf der sinnlichen Wahrnehmung — αἴσθησις — beruht. Während aber die die Welt des Körperlichen selbst zum Gegenstand habende Erkenntnisform πίστις (Meinung, Glaube) ist, erhält die auf die εἰκόνες als ihr Objekt zielende Weise der Erkenntnis — und zu dieser gehören vor Allem die mit Nachbildung und Darstellung körperlicher Formen sich beschäftigenden Künste — den Namen der εἰκασία (Vergleichung, Vermuthung). [1]) —

Aus diesen Zeugnissen. Plato's vollendetsten systematischen Schriften entnommen, die mit den oben angeführten aristotelischen Angaben im Einklang sind, ersehen wir, wie unser Denker von jenem negativen Endergebnis des Theätet ausgehend und gerade durch jenes negative Ergebnis zur Entdeckung der Ideenlehre und zu der auf dem Grunde dieser Entdeckung vollzogenen Gliederung der Welt der Objekte und der diesen entsprechenden Erkenntnisarten fortgeschritten ist.

Dadurch wird in hohem Grade wahrscheinlich, dass der Theätet der unmittelbare Ausdruck jener Epoche platonischen Forschens ist, welche durch die Entdeckung jener fundamentalen Lehre zur bedeutsamsten und massgebendsten für die Philosophie Plato's geworden ist.

Versucht man jedoch, gestützt auf die aus Plato's Schriften sowohl wie aus den aristotelischen Angaben gewonnenen Ergebnisse, die dem Theätet in der Ordnung der platonischen Schriften anzuweisende Stelle und seine Abfassungszeit näher zu ermitteln; so darf zunächst soviel als gesichert gelten, dass er einerseits nicht in die Klasse derjenigen Dialoge einzureihen ist, in welchen Plato, noch ganz innerhalb der Grenzen der von Sokrates verfolgten Denkrichtung verweilend, sich ausschliesslich mit der Behandlung ethischer Probleme beschäftigte, systematische Erörterungen rein theoretischer Fragen aber, welche ihn in der Folge zur Entdeckung der Ideenlehre führten, noch nicht anstellte; dass er aber andererseits den systematischen Schriften, in denen die Lehre von der Erkenntnis und dem Wissen auf dem Grunde der Ideenlehre bereits völlig entwickelt erscheint, vorausgegangen sein muss. Dieses Ergebnis darf als ein gesichertes gelten, unabhängig davon, ob man in der Auffassung der Entwicklung der schriftstellerischen Arbeit Plato's der Schleiermacher'schen Hypothese beistimmt, dass unser Denker nach einer von Anfang an fest bestimmten didaktischen Ordnung und nach einem bewufsten einheitlichen Plane die grosse Mehrheit seiner Schriften verfasst habe, oder ob man im Anschluss an die Annahme K. F. Hermann's in den einzelnen Schriften Plato's Dokumente seiner philosophischen Selbstentwicklung und des jedesmaligen wissenschaftlichen Standpunktes, den er gewonnen hatte, erblickt; oder ob man endlich mit Ueberweg eine zwischen diesen beiden extremen Hypothesen vermittelnde Richtung einschlagend, unter Anerkennung des Berechtigten in dem Hermann'schen Entwickelungsprinzip, der Ansicht Schleiermacher's die ihr innerhalb gewisser Grenzen ohne Zweifel gebührende Anerkennung zollt, indem man annimmt, dafs Plato „nicht nur in der Komposition jedes einzelnen Dialogs, sondern zum Theil auch darüber hinaus in der Verknüpfung von mehreren Dialogen", welche — so dürfen wir wohl hinzufügen, gemeinsam den Ausdruck einer

---

[1]) Rep. Lib. VI. p. 509 ff. Vgl. Lib. VII. p. 533 f.

bestimmten Entwickelungsstufe des platonischen Denkens bilden, „mit bewusster Planmässigkeit verfahren sei“. [1])

Dafs nach keiner dieser Hypothesen, gleichviel ob man im Einklange mit den meisten Forschern die schriftstellerische Thätigkeit Plato's schon zu Lebzeiten des Sokrates oder mit Ueberweg erst nach Eröffnung der Akademie beginnen läfst, der Theätet in die erste Reihe der platonischen Schriften zu setzen sei, gilt als allgemein anerkannt und bedarf nach den obigen Erörterungen über Zweck und Bedeutung des Dialogs keines besonderen Nachweises. Selbst die Vertreter der entgegengesetztesten Ansichten von der Entstehung der platonischen Schriften, Schleiermacher und Hermann stimmen darin überein, dafs beide dem Theätet in der zweiten der von ihnen angenommenen drei Hauptgruppen der Dialoge seinen Platz anweisen, indem ersterer ihn an die Spitze der dialektischen, letzterer in die Reihe der den Stempel der Megarischen Periode an sich tragenden Schriften setzt.[2])

Aber auch der zweite Teil unserer Behauptung, dafs dem Theätet keineswegs sein Platz hinter den systematischen oder, wie Schleiermacher sie nennt, constructiven Werken Plato's angewiesen werden dürfe, dafs er vielmehr diesen, ganz besonders aber der Republik und dem Timäus vorausgegangen sein müsse, läfst sich vom Standpunkte jeder der oben genannten drei Hypothesen aus als zutreffend erweisen. Dafs dies vom Standpunkte der genetischen Methode Hermann's aus der Fall ist, liegt klar zu Tage. Sind die Schriften Plato's der Spiegel seiner eigenen philosophischen Entwickelung; erblicken wir in ihnen den von Stufe zu Stufe sich entwickelnden Denker und seine allmählich sich fortbildende Lehre; so muss es als unzweifelhaft gelten, dafs eine Schrift, in der alle hergebrachten und herrschenden Ansichten von der Erkenntnis und dem Wissen zwar abgewiesen werden, eine eigene positive Lösung der Frage aber noch nicht geboten wird, solchen Schriften, welche nicht nur jenes positive Princip, auf dem die neue Lehre vom Wissen beruht, in seiner entwickeltsten Form besitzen, sondern sogar auf dasselbe eine systematische Gliederung und Einteilung der Erkenntnisobjekte nicht minder wie der Erkenntnisarten gründen, vorausgegangen ist. Diesen Erwägungen entsprechend setzt Hermann in der That den Theätet in die Entwickelungsperiode Plato's, welche der Zeit der Entdeckung der Ideenlehre gleichzusetzen ist, indem er auf unsern Dialog die von ihm für echt gehaltenen Sophista, Politicus und Parmenides, welche die dort nur angedeutete Ideenlehre bereits in entwickelter Form darlegen, folgen läfst. Befindet sich nun Hermann hinsichtlich der auf Grund seines genetischen Princips dem Theätet angewiesenen Stelle, in Uebereinstimmung mit den oben erörterten Angaben des Aristoteles über die Entstehung der Ideenlehre; so steht er, hinsichtlich der allzu scharfen Betonung des megarischen Einflusses, welche ihn sogar diese ganze wichtige Periode des platonischen Denkens als „Megarische“ bezeichnen läfst, zu Aristoteles im Gegensatz, da dieser, wie schon oben bemerkt worden, des Einflusses der Megariker auf die Ideenlehre Plato's mit keinem Worte Erwähnung thut. — Ist nun die Abfassung des Theätet vor den systematischen Schriften, insbesondere vor der Republik und dem Timäus vom genetischen Princip Hermann's aus als notwendig erwiesen, so gilt dies auch von der dem Hermann'schen Princip entgegengesetzten Hypothese Schleiermacher's aus, wonach Plato nach einem von Anfang an entworfenen Plane seine Schriften verfafst und veröffentlicht haben soll. Denn gilt auch innerhalb dieser Hypothese keineswegs der Grundsatz in seiner allgemeinen Fassung, dafs die entwickelteren und vollendeteren Schriften den minder

[1]) Ueberweg: Ueber den Gegensatz zwischen Methodikern und Genetikern und dessen Vermittelung bei dem Problem der Ordnung der Schriften Plato's (Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kritik v. Fichte u. s. w. Bd 57. Jahrg. 1870.) S. 66.

[2]) K. F. Hermann: Geschichte und System der plat. Philosoph.

vollendeten durchaus nachgefolgt sein müssen, da es wohl denkbar ist, dafs Plato bei der Abfassung und Veröffentlichung von Schriften durch gewifse didaktische und systematische Grundsätze sich zuweilen bewogen gefühlt habe, die umgekehrte Reihenfolge vorzuziehen und eine vollendetere Schrift einer an Inhalt und Form minder entwickelten vorausgehen zu lassen; so konnte dieser didaktische Grundsatz hinsichtlich der Abfassung und Veröffentlichung des Theäet und der beiden systematischen Schriften, der Republik und des Timäus, wohl kaum eine für uns erklärbare Anwendung finden. Denn es wäre durchaus unerfindlich, was Plato veranlafst haben könnte, nachdem er bereits in der Republik und im Timäus die Ideenlehre völlig entwickelt und auf ihrem Grunde eine erschöpfende Gliederung der Welt der Objekte und der Erkenntnisweisen entworfen hatte, nachträglich noch eine Untersuchung über das Wesen der Erkenntnis anzustellen, und diese Untersuchung so zu führen, dafs er die gegnerischen Ansichten über die Erkenntnis abwiese, ohne uns auch nur mit einem Worte zu sagen, wo denn seiner eigenen Meinung nach Erkenntnis und Wissen zu suchen wären.

Ja, Plato geht in der scharfen Betonung des negativen Endergebnisses unseres Dialogs noch viel weiter. Denn nicht nur teilt er uns seine eigene positive Ansicht nicht mit, sondern er betont am Schlusse der Schrift ausdrücklich, wie wichtig es sei, dafs man nunmehr nicht glaube zu wissen, was man nicht wisse; er bescheidet den Theätet auf den folgenden Tag zu einer neuen Unterredung, offenbar um die geführte Untersuchung fortzusetzen. Wie wäre aber alles dies zu erklären, wenn unserer Schrift Werke wie die Republik und der Timäus vorausgegangen wären, in welchen die Lehre vom Wissen in der gröfstmöglichen Vollständigkeit von Plato dargelegt ist? Ein didaktischer Grundsatz, wonach innerhalb eines Systems eine völlig entwickelte wissenschaftliche Theorie vorausgeschickt wird, um ihr dann eine „elementare" Behandlung der jener Theorie zu Grunde liegenden Frage, die noch obendrein mit einem negativen Ergebnis abschliefst, nachfolgen zu lassen, scheint uns nicht nur des Denkens eines Plato nicht würdig, sondern überhaupt kaum möglich zu sein. Ebensowenig aber verträgt sich die Verlegung des Theätet hinter die Republik und den Timäus mit dem von Ueberweg in späterer Zeit gewonnenen vermittelnden Princip, wonach die Entstehung der platonischen Schriften zu erklären sei. Denn erkennt man dem genetischen Princip Hermann's eine gewisse Berechtigung zu, und beschränkt man demgemäfs die Gültigkeit der Hypothese Schleiermachers von einer „bewufsten Planmäfsigkeit" nur auf kleinere Kreise von Dialogen, deren jeder den Ausdruck einer bestimmten Entwicklungsstufe des platonischen Denkens bildet; so ist es noch viel weniger zu erklären, wie auf jene systematischen und auch hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Lehren vollkommensten Schriften Plato's ein Dialog wie der Theätet habe folgen können. Denn es bleibt dann durchaus unerfindlich, welcher Art „der bewufste Plan" gewesen sein könnte, nach welchem Plato diese Schriften so mit einander verknüpft hätte, dafs er auf die vollkommenen die unvollkommene, auf die erschöpfende wissenschaftliche Lösung der in Betracht kommenden Frage dasselbe Problem ohne jeden positiven Lösungsversuch folgen liefs.

Und doch ist es gerade Ueberweg, der sowohl in seiner für die Frage nach der Ordnung und der Zeitfolge der platonischen Dialoge grundlegenden Preisschrift [1]) als auch in anderen Schriften, so oft er auf dieses Problem zu sprechen kommt, die Ansicht von der dem Theätet hinter der Republik und dem Timäus einzuräumenden Stellung auf's Schärfste betont. Ueberweg hatte hinsichtlich dieser, der Auffassung aller übrigen Platoforscher widerstreitenden Ansicht,

---

[1]) Untersuchungen über d. Echtheit u. Zeitfolge platon. Schriften u. über d. Hauptmomente aus Plato's Leben S. 227—237.

einen Vorgänger gefunden in Eduard Munk, welcher in seinem „Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften“ betitelten Werke zuerst dem Theätet diese späte Stellung und Abfassungszeit eingeräumt hat. Allein während bei Munk diese Ansicht als eine Consequenz des der Anordnung der platonischen Schriften überhaupt zu Grunde gelegten Princips sich erklärt, da er bekanntlich die Abfassungszeit derselben nicht nach ihrem Lehrinhalt, sondern nach den in ihrer dramatischen Scenerie zum Vorschein kommenden aufsteigenden Altersstufen des Sokrates aufgefafst wissen will; und demgemäfs den Theätet, dessen Handlung von Plato in die Zeit des beginnenden Processes gegen Sokrates gesetzt wird, zu den letzten Schriften des Philosophen zählen mufs; erscheint diese Annahme bei Ueberweg um so auffallender, als er, wie wir oben ausgeführt haben, in der Auffassung der Entstehung der platonischen Schriften zwischen Schleiermacher und Hermann vermittelnd, das Princip Munk's „so weit es Positives aufstellt“, ausdrücklich als „eine unhaltbare Ueberspannung eines innerhalb gewisser Grenzen berechtigten Princips“ bezeichnet.[1]) Denn wenn auch Ueberweg die Berechtigung des Munk'schen Princips in so weit zugiebt, „dafs Plato, wenigstens in seiner späteren Schriftstellerzeit, allerdings gewisse Perioden im Leben des (idealen) Sokrates unterschieden und die verschiedenen Arten von Untersuchungen an dieselben verteilt hat;“ so betont er doch auf's Schärfste, dafs dies nicht, wie Munk will,[2]) in dem Sinne geschehen sein könne, dafs Plato die Zeitfolge der Abfassung seiner Schriften an die Altersfolge des von ihm idealisirten Sokrates gebunden hätte.[3]) Wenn aber Ueberweg gleichwohl mit Munk an der Ansicht von der so späten Stellung und Abfassungszeit unseres Dialogs festhält, so stützt er diese durch eine Reihe von Argumenten, welche im Verein mit den von Munk zur Befestigung seiner Annahme im Einzelnen vorgebrachten Gründen, so weit es die Grenzen dieser Abhandlung gestatten, einer Prüfung unterworfen werden müssen.

In Uebereinstimmung mit Munk[4]) stützt Ueberweg[5]) seine Ansicht von der späten Abfassungszeit unseres Dialogs zunächst auf das einleitende Gespräch zwischen Eukleides und Terpsion durch folgende Argumentation. Der Erzählung des Eukleides, er habe soeben dem im Lager bei Korinth an den Wunden und der im Heere herrschenden Krankheit schwer darniederliegenden Theätet auf seinen Wunsch das Geleite nach Athen gegeben, begegnet Terpsion mit der Bemerkung: *οἷον ἄνδρα λέγεις ἐν κινδύνῳ εἶναι*, und fügt dann, nachdem Eukleides dem Theätet wegen seines wackeren Verhaltens in der Schlacht Lob gespendet, hinzu, dies sei durchaus nicht wunderbar; es würde vielmehr weit auffallender sein, wenn er sich nicht so tüchtig bewährt hätte. Dies giebt nun dem Eukleides Veranlassung, den prophetischen Blick des Sokrates zu bewundern, welcher, als er kurz vor seinem Tode mit dem Theätet, der noch ein Jüngling war (*μειρακίῳ ὄντι*) zusammentraf und sich mit ihm unterredete, seine Anlagen bewundert und gesagt habe, dafs er ganz notwendig ein angesehener Mann (*ἐλλόγιμος*) werden würde, wenn er in das reife Alter käme (*εἴπερ εἰς ἡλικίαν ἔλθοι*), worauf Terpsion bemerkt: *καὶ ἀληθῆ γε ὡς ἔοικεν εἶπεν·*[6]) Da nun, so argumentiren Munk und Ueberweg, Theätet zur Zeit des beginnenden Processes gegen Sokrates als *μειράκιον*, als ein Jüngling von etwa 16 Jahren bezeichnet wird, zur Zeit seiner Verwundung in der Schlacht aber die von Sokrates hinsichtlich der Zukunft des Jünglings gegebene Verheifsung

---

[1]) Ueberweg über d. Gegensatz zwischen Methodikern und Genetikern u. s. w. in d. Zeitschrift für philos. Kritik Bd. 47. S. 65.

[2]) Munk: Die natürl. Ordnung u. s. w. S. 55

[3]) Ueberweg: Unters. u. s. w. S. 104. Vgl.: über den Gegensatz u. s. w. S. 65.

[4]) Natürl. Ordn. d. Plat. Schr. S. 391–421.

[5]) Untersuch. etc. S. 227 ff.

[6]) Theät. p. 142.

als eine thatsächlich bewahrheitete dargestellt wird; so könne bei der erwähnten Schlacht nicht an eine der Schlachten des Korinthischen Krieges gedacht werden, welche nach Xenophons Berichten [1]) in die Jahre 394, 393 u. 392 fallen. Denn es sei nicht gut denkbar, daſs Theätet in dem kurzen Zeitraume von 399 bis 392 das Ansehen eines vortrefflichen Mathematikers, welches ihm durch eine aus dem Altertum erhaltene Ueberlieferung [2]) beigelegt und auf welches hier offenbar angespielt werde, sich erworben habe. Ferner hätte Theätet in diesem Zeitpunkte erst ein Alter von 21 bis 23 Jahren erreicht, was dem von Sokrates Verkündeten: εἴπερ εἰς ἡλικίαν ἔλθοι nicht entspreche. Es sei daher die in dem einleitenden Gespräche unseres Dialogs erwähnte Schlacht und das Lager bei Korinth nicht auf Ereignisse des korinthischen Krieges, sondern auf das im Jahre 368 von dem Athener Chabrias an den Thoren Korinths gegen die Thebaner siegreich gelieferte Treffen [3]) zu beziehen. Läſst man, so argumentiren Munk und Ueberweg weiter, den Theätet in diesem Treffen als einen 46 oder 48jährigen seine Kriegstüchtigkeit bewähren, und bezieht man die im Eingangsgespräche unserer Schrift erwähnte Erfüllung der Prophezeiung des Sokrates auf diese Altersstufe des Theätet: so stimmt alles ganz gut: sein Ruf als eines ἐλλόγιμος — als angesehenen Mathematikers — konnte damals bereits fest begründet sein, und das εἴπερ εἰς ἡλικίαν ἔλθοι trifft in vollem Maſse zu. Allein was nötigt uns, so dürfen wir wohl der Argumentation dieser Forscher gegenüber fragen, einerseits die Altersstufe, welche hier durch μειράκιον bezeichnet werden soll, so früh, andrerseits die durch die Worte: εἴπερ εἰς ἡλικίαν ἔλθοι angedeutete so spät anzusetzen? Zwingt uns etwa der allgemeine Sprachgebrauch oder speziell der Sprachgebrauch Plato's dazu? Dies ist keineswegs der Fall. Was zunächst das durch μειράκιον bezeichnete Lebensalter betrifft, so darf es als unzweifelhaft gelten, daſs dasselbe sich bis zum vollendeten 20ten Lebensjahre erstrecke. Dies beweist, um von mehreren anderen Stellen bei den attischen Rednern sowohl wie bei Dichtern hier abzusehen, eine Bemerkung des Scholiasten zu Aeschines Rede κατὰ Τιμάρχου ganz unzweideutig. Zu der Stelle nämlich, an welcher Aeschines über die Fürsorge spricht, welche die Gesetzgeber von Athen an den Tag gelegt hätten περὶ τῶν παίδων.... ἔπειτα δεύτερον περὶ τῶν μειρακίων, bemerkt der Scholiast: (μειράκια) οἱ ἀρξάμενοι ἡβᾶν, ἕως ἂν ἐκ τῶν ἐφήβων ἐξελθόντες ἐς ἄνδρας ἐγγραφῶσι. [4]) Nun beginnt aber die bürgerliche Ephebie in Athen mit dem vollendeten achtzehnten Lebensjahre, weshalb auch die in diesem Lebensalter eintretende Mündigkeit des jungen Atheners in der Gesetzessprache durch den Terminus ἐπὶ διετὲς ἡβᾶν (die ἥβη fällt nämlich in das vollendete sechszehnte Lebensjahr) bezeichnet wird. [5]) Die Ephebie umfaſst gleichfalls einen Zeitraum von 2 Jahren, während welcher die jungen Bürger als περίπολοι die Landesgrenzen zu bewachen hatten. [6]) Waren diese 2 Jahre verflossen, d. h. hatten die Jünglinge das 20te Lebensjahr vollendet, dann traten sie aus der Ephebie heraus und wurden ἄνδρες oder, wie Xenophon sagt, τέλειοι ἄνδρες. [7]) Bis zu dieser Schwelle des beginnenden Mannesalters reicht, nach der oben angeführten Bemerkung des Scholiasten, die Altersstufe des μειράκιον. Wenn demnach Theätet zur Zeit seines Zusammentreffens mit Sokrates ein μειράκιον genannt wird, so liegt vom Standpunkte des allgemeinen Sprachgebrauches aus keinerlei Veranlassung vor, ihn 16jährig

[1]) Xenophon: Hell. IV, 2. Vgl. Diodor XIV, 83 Xenophon: Hell IV, 4 u. IV, 5.
[2]) Proclus zu Euklid's Elementen Prologus II B, 38, 16–18.
[3]) Diodor XV, 69 Vgl. Xenophon Hell. VII, 1, 8.
[4]) Schol. zu Aeschines (κατὰ Τιμάρχου) I, 7.
[5]) Isäus 8, 31. Vgl. Demosthenes (κατὰ στεφάνου B) 46, 20 u. 24.
[6]) Becker: Charikles S. 63. Vgl. dazu: Aristophanes aves 1177.
[7]) Xenophon: Cyropäd. I, 2, 4 ff.

sich vorzustellen, sondern er kann ebenso gut als ein nahezu 20jähriger gedacht werden.[1]) Die Möglichkeit der letztgenannten Auffassung steigert sich aber beinahe zur Gewifsheit, wenn man speciell die Art, wie Plato die Bezeichnung μειράκιον anzuwenden pflegt, des Nähern betrachtet, und wenn man aufserdem bedenkt, welche Rolle dem Theätet in unserm Dialoge von Plato zuerteilt wird. Plato scheint die verschiedenen Lebensjahre, welche zur Altersstufe des μειράκιον gehören, ziemlich scharf auseinanderzuhalten, da er in den Fällen, wo durch dieses Wort ein noch dem Knabenalter nahe stehender, etwa 16jähriger Jüngling bezeichnet werden soll, öfter zu dem Worte μειράκιον noch einen Zusatz macht wie: νέον τι ἔτι μειράκιον[2]) oder: μειράκια ὄντα ἄρτι ἐκ παίδων;[3]) wenn dagegen das dem beginnenden Mannesalter nahe kommende Stadium dargestellt werden soll, entweder das Wort μειράκιον allein ohne jeden Zusatz oder näher bestimmt durch ἤδη[4]) oder mit ἀνήρ promiscue gebraucht. Letzteres ist auch in unserm Dialog der Fall. Nachdem nämlich Theodorus ein so treffliches Bild von Theätet entworfen,[5]) bei welcher Gelegenheit dieser wiederholt μειράκιον genannt wurde, sagt Sokrates: γεννικὸν λέγεις τὸν ἄνδρα, eine Bezeichnung, welche nicht so ohne Weiteres mit μειράκιον abwechseln könnte, wenn unter diesem, wie Munk und Ueberweg meinen, ein 16jähriger Jüngling zu verstehen wäre.

Es darf endlich aus der ganzen Art, wie Plato den Theätet in seiner Unterredung mit Sokrates darstellt, mit annähernder Gewifsheit geschlossen werden, dafs wir nicht einen kaum dem Knabenalter entwachsenen, sondern an der Schwelle des beginnenden Alters männlicher Reife stehenden Jüngling vor uns haben. Theätet tritt uns in dem Zeitpunkte, da er mit Sokrates zusammentrifft, als ein bereits bewährter und daher wohl auch nicht mehr ganz neuer Schüler des bekannten Mathematikers Theodoros entgegen. Er hat nicht nur dessen Unterricht mit vorzüglichem Erfolge genossen, sondern hat auch schon eine klare Einsicht in den Zusammenhang des mathematischen Denkens mit dem philosophischen gewonnen.[6]) Er hat sich schon öfter, angeregt von der durch Hörensagen kennen gelernten dialektischen Methode des Sokrates, selbstständig in der philosophischen Aufgabe der Begriffsbildung und des Definirens versucht.[7]) Die ganze Art ferner, wie er dem seine mäeutische Kunst an ihm ausübenden Sokrates Rede steht, gleicht nicht der in anderen Dialogen bei Mitunterrednern des Sokrates häufig anzutreffenden passiven Rolle des blofsen Ja- und Neinsagens, sondern zeugt von bereits gereiftem wissenschaftlichen Denken, so dafs der Jüngling sehr oft einen nicht geringen Anteil an den Ergebnissen der Untersuchung beanspruchen darf[8]) Alle diese Erwägungen zusammengenommen, lassen es als geboten erscheinen, in der Bestimmung des Lebensalters des Theätet nicht zu der äufsersten Grenze der Jugend zurückzugehen, sondern umgekehrt bis zu der zulässigen spätesten Altersgrenze des μειράκιον herabzusteigen und sich ihn bei seinem Zusammentreffen mit Sokrates als einen 20jährigen zu denken. Geschieht dies aber, so ist Theätet zur Zeit des Ausbruchs des Korinthischen Krieges 25 Jahre, und bezieht man die im Eingangsgespräche zwischen Eukleides und Terpsion erwähnte μάχη auf die letzte der drei gröfseren von Xenophon bezeugten Schlachten dieses Krieges, auf

---

[1]) Vgl. Zeller: Philos. d. Griech Bd. II. S 354 Anmerk.

[2]) Plato: Protagoras p. 315 D. Gorgias p 485 C.

[3]) Plato: de republica lib. VI. p. 497 E.

[4]) Plato: Charmides p. 154 B: νῦν δ' οἶμαί που εὖ μάλα ἂν ἤδη μειράκιον εἴη und an mehreren anderen Stellen.

[5]) Theät. p. 144.

[6]) Theät. p. 147 D. ff.

[7]) Theät. p. 148 E.

[8]) Dies giebt auch Munk, indem er Steinbart's Aeusserungen (Einl. zu Plato's Theät.) billigt, zu. Und doch soll Theät. damals höchstens 16 Jahre alt gewesen sein!

die des Jahres 392 v. Chr., so ist Theätet zur Zeit seiner Verwundung im Lager bei Korinth 27 Jahre alt. Dafs ein Jüngling von der Art Theätet's, welchen Theodoros dem Sokrates als einen mit den seltensten Vorzügen des Geistes und den hervorragendsten Anlagen des Charakters ausgestatteten schildert [1] — und diese Schilderung erklärt Sokrates nach einer nur kurzen Unterredung mit Theätet für völlig berechtigt — dafs ein Jüngling, der sich schon vor dem 20ten Lebensjahre an der Lösung wichtiger mathematischer Probleme mit Erfolg versucht hat, in einem Zeitraume von 7 Jahren ein ἐλλόγιμος oder, wie Proclus an der oben angeführten Stelle bezeugt, ein angesehener Mathematiker hat werden können, erscheint uns, im Gegensatz zu Munk's und Ueberweg's Ansicht, durchaus natürlich. Auch die Bedingung, an welche Sokrates seine Prophezeiung der künftigen Bedeutung des Theätet knüpft, die in den Worten: εἴπερ εἰς ἡλικίαν ἔλθοι enthalten ist, kann recht wohl in dem Zeitpunkte als erfüllt gelten, da Theätet sein 27tes Lebensjahr bereits erreicht hatte. Denn nichts nötigt uns, die ἡλικία mit Munk und Ueberweg in das nahezu 50te Jahr zu setzen, da diese vielmehr nach dem besten Sprachgebrauche als die Zeit des herannahenden 30ten Lebensjahres, des kräftigen Alters männlicher Reife, aufgefafst werden kann. Die oben angeführte Argumentation der beiden Forscher enthält demnach keinen zwingenden Grund, die im Eingangsgespräche unseres Dialogs erwähnte Schlacht und das Lager bei Korinth auf die Ereignisse des Jahres 368 zu beziehen, und demgemäfs die Abfassungszeit des Theätet hinter die der Republik und des Timäus zu setzen. Es kann vielmehr die aus inneren Gründen als notwendig erwiesene Abfassungszeit des Theätet vor jenen systematischen Schriften als eine gesicherte bestehen bleiben.

Mann könnte ferner, wenn man das Jahr 392 für einen allzu frühen Zeitpunkt hält, als dafs damals schon das Ansehen Theätets fest begründet und das εἴπερ εἰς ἡλικίαν ἔλθοι bereits eingetroffen wäre, noch in die späteren Jahre des Korinthischen Krieges herabsteigen, indem man das erwähnte Gefecht mit Schleiermacher auf „minder bedeutende Vorfälle“ bezieht, „die sich späterhin, als Iphicrates in jener Gegend den Befehl hatte, ereignet haben mögen“.[2] Die Möglichkeit dieser Annahme Schleiermacher's wird keineswegs dadurch widerlegt, dafs „von einer Schlacht bei Korinth im spätern Verlaufe des Krieges nichts ausdrücklich überliefert wird“.[3] Das Fehlen eines solchen Zeugnisses beweist nicht, dafs während der 5 Jahre von 392—387 kein Treffen stattgefunden; es beweist nur, dafs die in späterer Zeit etwa stattgehabten kleineren Gefechte keine besondere Bedeutung und keine nennenswerten Folgen gehabt haben. Entschliefst man sich daher mit Schleiermacher das Ereignis der Verwundung Theätet's in die letzten Jahre des Korinthischen Krieges zu setzen, so kann derselbe damals das 30te Lebensjahr bereits überschritten haben, so dafs die Worte „εἴπερ εἰς ἡλικίαν ἔλθοι“ in noch vollerem Mafse als erfüllt gelten können. Teilt man aber mit Zeller das Bedenken, jenes Ereignis auf die späteren Jahre des Korinthischen Krieges zu beziehen, weil nach Xenophon's und Diodoros' Berichten [4] der Krieg in dieser Zeit hauptsächlich mit Söldnern geführt wurde, und läfst man daher die Zeit des Gesprächs in die erste Periode desselben fallen; [5] so kann gleichwohl die Abfassungszeit des Dialogs mehrere Jahre später gesetzt werden; eine Veranlassung aber, das erwähnte Ereignis auf die Vorkommnisse des Jahres 368 zu beziehen und die Abfassung unserer Schrift hinter diesen Zeitpunkt herabzurücken, liegt nicht vor.

---

[1] Theät. 144.
[2] Schleiermacher: Plato's Werke II S. 185.
[3] Ueberweg: Unters. S. 229.
[4] Xenophon: Hell IV, 1, 14 Diodor XIV, 86, 91 f.
[5] Zeller: Philos. d. Griech. S. 353 Anmerk.

Wenn aber Munk aus der längeren Episode unserer Schrift, in welcher der Gegensatz zwischen dem Philosophen und dem Weltmanne in meisterhafter Weise geschildert und der Ueberzeugung Ausdruck gegeben wird, dafs die Lebensrichtungen beider so sehr auseinander gehen, dafs der eine den Beifall des anderen niemals erlangen könne, den Schlufs zieht, dafs der Dialog die Enttäuschungen, welche Plato am Hofe von Syrakus erfahren, zur Voraussetzung habe.[1]) ein Schlufs, dem Ueberweg seine, wenn auch nur bedingte Zustimmung giebt;[2]) so halten wir diese Ansicht Munk's für zutreffend, so fern sie sich auf die erste Reise Plato's nach Syrakus bezieht; glauben aber, dafs Munk seinem Schlusse eine zu weit gehende unberechtigte Ausdehnung giebt, wenn er daraus die Abfassung des Theätet nach der letzten Rückkehr Plato's aus Syrakus folgern zu dürfen meint. Die Behandlung, welche Plato während seines ersten Aufenthaltes in Syrakus von Seiten des Dionysius erfahren: die Ueberlieferung, dafs er in Aegina als Kriegsgefangener verkauft worden, erklären zur Genüge die Anspielungen, welche er in der Episode unseres Dialogs auf Tyrannen und die ihre Umgebung bildenden Persönlichkeiten macht.[3]) Sie erklären auch im Verein mit den Erinnerungen an das Schicksal des Sokrates die in dieser Episode sich kundgebende Stimmung und Anschauungsweise Plato's, wonach das Böse von dieser Welt unabtrennbar ist, und der Weise sich nach einer besseren Welt, nach einer ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν sehnt.[4]) — Nun war aber Plato, als er zum ersten Mal die Reise nach Syrakus unternahm, nach dem Zeugnisse des 7ten Briefes etwa 40 Jahre alt.[5]) Setzt man, in Uebereinstimmung mit den meisten aus dem Altertum überlieferten Nachrichten, die Geburt Plato's in das Jahr 429 oder 428 vor Chr., dann hat er die erste Reise nach Sicilien um das Jahr 389 unternommen, von wo er, nachdem er noch in Aegina verkauft und von Annikeris losgekauft worden war, um das Jahr 387 nach Athen zurückgekehrt ist, wo er 386 seine Schule in dem Akademosgarten eröffnete. Zu den Schriften nun, die Plato kurz nach Eröffnung seiner Lehrthätigkeit verfafst und veröffentlicht hat, an deren Spitze von mehreren neueren Forschern mit Recht der wahrscheinlich noch 386 verfafste Phädrus gesetzt wird,[6]) scheint uns unzweifelhaft der Theätet zu gehören. Nachdem nämlich im Phädrus, als dem Ankündigungsprogramm der eröffneten Lehrthätigkeit[7]) das Verhältnis der schriftstellerischen Production zur lebendigen mündlichen Lehre dargelegt[8]) und die wahrscheinlich in dieser Periode entdeckte Ideenlehre, noch ganz in mythisches Gewand gehüllt, vorgetragen worden; nachdem in dem seinem Inhalte nach mit dem Phädrus zusammenhängenden, höchst wahrscheinlich 385 verfafsten Convivium[9]) diese neue Lehre weiter entwickelt, aber ihrer mythischen Form noch nicht entkleidet worden, und ihre Anwendung vorwiegend noch auf das Gebiet des Ethischen beschränkt geblieben war; dürfte Plato an die Abfassung und Veröffentlichung derjenigen Schriften herangetreten sein, in welchen auf die entdeckte Ideenlehre die Erkenntnistheorie nach der logischen Seite sowohl wie nach der metaphysischen begründet werden sollte. Zu diesen Schriften gehören in erster Reihe der Meno und der Theätet. Besonders wird, wie wir oben nachzuweisen

---

[1]) Munk: Die natürl. Ordnung u. s. w. S. 395 ff.
[2]) Ueberweg: Unters. S. 233.
[3]) Theät. 174 D.
[4]) Theät. 176 A. u. B.
[5]) Plato epistol. VII. 324 A.
[6]) Vgl. Ueberweg: Grundrifs der Gesch. d. Philos. 4 Aufl. Bd. I. S. 122. Vergl. auch desselben Unters. und Abhandg. über d. Gegensatz u. s. w.
[7]) Vgl. gleichfalls Ueberweg an mehreren Stellen d. oben erwähnten Schriften.
[8]) Phädrus: p. 275 ff.
[9]) Ueberweg: Unters. p. 219 ff. Vgl. Grundrifs Bd. I. S. 123.

versucht haben,[1]) in dem letztgenannten Dialoge für die Neubegründung der Erkenntnistheorie auf der Grundlage der Ideenlehre dadurch allererst der Boden geschaffen, dafs durch Widerlegung aller bis dahin herrschenden Ansichten vom Wesen der Erkenntnis und des Wissens unverkennbar darauf hingewiesen wird, dafs dieses Grundproblem der Erkenntnistheorie vom Standpunkte der Logik allein aus nicht gelöst werden könne. Dieser Nachweis ist enthalten in dem negativen Endergebnis des Theätet. Die positive Ergänzung dazu bieten, wie gleichfalls oben gezeigt ist, die Republik und der Timäus, indem in diesen Schriften eingehend dargethan wird, dafs das wahre Wissen von der sinnlichen Wahrnehmung und der auf ihr beruhenden Vorstellung durch die völlig entgegengesetzte metaphysische Natur der Objekte, auf welche sie zu beziehen seien, sich unterscheide, da diese die Welt des Vergänglichen und Wandelbaren, jenes die Welt der beharrlichen unwandelbaren Ideen zu ihrem Gegenstande haben. Nun dürfte es aber nach den Untersuchungen Boeckh's [2]) und Ueberweg's [3]) als ausgemacht gelten können, dafs die Abfassung der Republik und wohl auch des an diese sich anreihenden Timäus in die Zeit von 384 bis 382 falle. Die Abfassung und Veröffentlichung das Theätet würde demnach etwa in das Jahr 385 zu setzen sein.[4])

Hat sich uns diese Abfassungszeit des Theätet aus seinem philosophischen Lehrinhalte ergeben, der nach Zeller's treffender Bemerkung, immer der Hauptgesichtspunkt bleiben mufs, von dem aus diese Fragen zu entscheiden sind;[5]) so stimmen auch die einzelnen Momente der Scenerie und der Einkleidung des Dialogs zu diesem Zeitpunkte am besten. Die am Schlusse des Dialogs und in dem einleitenden Gespräche enthaltene Hinweisung auf den herannahenden Tod des Sokrates erklärt sich, nachdem seit diesem Ereignis ein Zeitraum von nur 14 Jahren verflossen war, und durch die Erinnerung, welche die eben erst begründete eigene Schule Plato's an seinen der Wissenschaft zum Opfer gefallenen Lehrer hervorrief, weit besser, als wenn man mit Munk und Ueberweg die Abfassung der Schrift in das Jahr 360 oder 358 setzt, einen Zeitpunkt, der von jenem Ereignis um 40 Jahre entfernt ist und aufserdem keine erkennbare äufsere Veranlassung zeigt, durch welche die Erwähnung jenes Ereignifses begründet erscheinen könnte. Ferner deutet das einleitende Gespräch zwischen Eukleides und Terpsion darauf hin, dafs die Zeit, welche unser Philosoph in Megara zugebracht hatte, noch frisch und lebendig in seiner Erinnerung nachwirkte,[6]) was durchaus nicht hätte der Fall sein können, wenn das Gespräch, wie Munk und Ueberweg wollen, im letzten oder vorletzten Jahrzehnt seines Lebens von Plato verfafst worden wäre. Ebenso unverkennbar weist die Einführung des Mathematikers Theodoros als einer Hauptperson in das Gespräch auf die eben noch nicht allzuweit zurückliegende Reise nach Cyrene hin, wo Plato die Bekanntschaft mit dem Mathematiker Theodoros erneuert hatte und in wissenschaftlichen Verkehr mit demselben getreten war.[7]) Nimmt man zu allen diesen Gründen, deren Beweiskraft durch die nach entgegengesetzter Richtung hinzielenden Erwägungen Ueberweg's nicht geschwächt wird, noch die Episode unseres Dialogs als Ausdruck der auf der ersten Sicilischen Reise gemachten Erfahrungen hinzu, so scheinen sämmtliche historischen Momente darauf hinzuweisen, dafs die von uns aus inneren Gründen angenommene Abfassungszeit des Theätet die richtige ist; und es erscheint

[1]) S. ff.

[2]) Boeckh: de simultate u. s. w. p. 26.

[3]) Unters. p. 221 f

[4]) Zeller: Philos. d. Griech II. S. 462 nimmt die Zeit zwischen 392 u. 390 als Abfassungszeit an. Dies erscheint uns aus d. oben erörterten Gründen zu früh.

[5]) Zeller: Philos. d. Griech II. 441 ff.

[6]) Socher: Plat. Schriften S. 250; Hermann: Gesch. u. System der plat. Philos. S. 492 und Zeller: Philos. d. Griech. II. S. 353 Anmerk. I. fassen dieses einleitende Gespräch als eine Widmung der Schrift an Eukleides auf.

[7]) Vgl. Zeller: Philos. d. Griech S. 462 Anmerk. 4.

demnach die Ansicht Munk's, „der Theätet sei, wenn irgend eine Schrift, eine Frucht des Alters Plato's",[1] ebenso unbegründet, wie die Annahme, dafs die in der Episode sich aussprechende Lebensanschauung als Folge der dritten Sicilischen Reise anzusehen sei. Ebenso mufs es als eine Umkehrung des richtigen Sachverhaltes bezeichnet werden, wenn Munk behauptet, Plato habe im Staate unterlassen, das Verhältnis der vorstellbaren Welt zur erkennbaren zu bestimmen, und habe dies dann im Theätet nachgeholt.[2] Was Plato an der von Munk angeführten Stelle (Rep. VII, 533) unterlassen, das hat er an den oben von uns angeführten Stellen derselben Schrift in der eingehendsten Weise dargelegt. Im Theätet aber findet sich von einer Bestimmung der Objekte der höchsten Erkenntnisart keine Spur. Munk's Satz kann also nur in seiner Umkehrung als richtig gelten: Was Plato im Theätet noch unterlassen, das hat er in der Republik ausführlich dargethan. Auch von dem Satze Ueberweg's, „der Theätet stehe in nächster Beziehung zu gewissen Stellen der Republik und des Timäus und sei vielleicht unmittelbar nach dem Timäus ausgearbeitet;"[3] kann nur die Umkehrung als richtig gelten, dafs die betreffenden Stellen der Republik und des Timäus an das Ergebnis des Theätet anknüpfen und vielleicht kurze Zeit nach diesem verfafst worden sind.

Der beschränkte Raum dieser Abhandlung gestattet uns nicht, auf die übrigen von Munk und Ueberweg für ihre Ansicht geltend gemachten Gründe im Einzelnen einzugehen. Eines dieser Argumente jedoch, auf welches besonders von Ueberweg grofses Gewicht gelegt wird, mufs hier um so mehr einer kurzen Erörterung unterzogen werden, als die Prämissen, auf welche dieses Argument sich stützt, unberechtigter Weise auch von mehreren anderen Forschern gut geheifsen werden, wodurch unser Dialog zu anderen Dialogen in Beziehung gesetzt wird, zu denen er nicht nur nicht gehört, sondern von denen er sogar durch eine weite Kluft der Zeit sowohl wie der Denk- und Anschauungsweise des Verfassers getrennt wird. Wir meinen das Argument, welches sich auf den vermeintlichen Zusammenhang zwischen dem Theätet und dem Sophista nebst dem mit ihm verknüpften Politicus stützt. Am Schlusse unseres Dialogs nämlich verabschiedet sich Sokrates von seinen Mitunterrednern mit den Worten: „Jetzt mufs ich in die Königshalle mich begeben wegen der Klage, welche Meletos gegen mich eingebracht hat. Morgen aber, Theodoros, wollen wir uns wieder hier begegnen."[4] Nun beginnt der Dialog Sophista, in welchem neben Theodoros und Theätet ein Fremdling aus Elea als Gesprächsperson auftritt, dem die Rolle, die ganze Unterredung zu leiten, zuerteilt wird, während Sokrates nur in der einleitenden Scene als Gesprächsperson erscheint; mit den Worten des Theodoros: „Der gestrigen Verabredung gemäfs, Sokrates, stellen wir selbst uns gebührend ein und bringen auch hier noch einen Fremdling mit, seiner Abkunft nach aus Elea, und einen Freund derer, die sich zu Parmenides und Zeno halten, einen gar philosophischen Mann."[5] Scheint es nun sehr nahe zu liegen, auf Grund dieser Uebereinstimmung der Schlufsworte des Theätet und der Anfangsworte des Sophista einen Zusammenhang zwischen beiden Dialogen anzunehmen und diesen als die Fortsetzung jenes zu betrachten; so kündigt sich der Politicus noch viel deutlicher als Fortsetzung des Sophista an, da er nicht nur mit dem von Sokrates dem Theodoros ausgesprochenen Dank für die ihm durch denselben vermittelte Bekanntschaft mit dem Theätet und dem Fremden beginnt,[6] sondern auch von Theodoros

[1]) Munk: Natürl. Ordnung d. plat. Schriften S. 397.
[2]) Munk: Natürl. Ordnung u. s. w. S. 417.
[3]) Ueberweg: Grundrifs Bd. I. S. 124.
[4]) Theät. p. 210 D.
[5]) Sophista. init.
[6]) Politicus init.

darauf erwidert wird, Sokrates werde dreifachen Dank schuldig sein, wenn sie ihm erst den Staatsmann dargelegt haben werden und den Philosophen.[1]) Im weiteren Verlaufe des einleitenden Gesprächs wird dieser Zusammenhang des Politicus mit dem Sophista noch ausdrücklicher bezeugt durch die Bemerkung des Fremden: „Also nach dem Sophisten ist es nun notwendig, wie mir scheint, dafs wir den Staatsmann aufsuchen".[2]) Dieser Zusammenhang, welcher in den Schlufs- bezw. Anfangsworten der genannten Dialoge angedeutet wird, war es denn auch in der That, welcher die meisten Forscher, von Schleiermacher und Hermann bis auf Munk, Zeller und Ueberweg herab, veranlafst hat, diese drei Dialoge in unmittelbare Verbindung mit einander zu bringen und sie entweder, wie dies von Schleiermacher, Hermann und Zeller geschieht, alle drei einer früheren Periode zuzuweisen, oder, wie Munk und Ueberweg thun, sie sämmtlich in einer der spätesten Epochen verfafst und veröffentlicht zu denken. Allein sieht man näher zu, so wird es in hohem Grade wahrscheinlich, dafs die von den genannten Forschern vertretene Zusammengehörigkeit der Dialoge, sofern sie das Verhältnis des Politicus zum Sophista betrifft, eine wohl begründete und gesicherte ist; dafs sie aber, hinsichtlich des Verhältnisses des Sophista und des mit ihm verbundenen Politicus zum Theätet, eine gar zu lose und äufserliche ist, als dafs darauf ein Argument von einer auch nur annähernd gleichen Abfassungszeit des letztgenannten Dialogs mit jenen beiden Dialogen gestützt werden könnte. Dafs der Politicus und ebenso der vom Verfasser beabsichtigte, aber nicht zur Ausführung gebrachte Dialog Philosophus mit dem Sophista ein zusammengehöriges Ganzes bilden, wird nicht nur durch die oben aus dem Politicus angeführten Stellen und durch die im Sophista angekündigte Disposition[3]) ausdrücklich bezeugt, sondern auch schon durch die innere Verwandtschaft der Gegenstände der Untersuchung in beiden Dialogen, durch die völlige Uebereinstimmung der Untersuchungsmethode, durch die Verwandtschaft der Sprache und daneben auch durch die gleich beim ersten Blick in die Augen fallende Gleichheit der das Gespräch beherrschenden und leitenden Person zur Gewifsheit erhoben. In beiden Dialogen wird nach einer nahezu gleich kurzen Einleitung, in welcher Sokrates das Wort führt, dem Fremden aus Elea die Hauptrolle der Leitung des Gespräches übertragen, nur dafs im Sophista als Mitunterredner des Eleaten Theätet, im Politicus der jüngere Sokrates, ein Mitschüler desselben,[4]) eingeführt wird.

Worin besteht aber der Zusammenhang zwischen dem Sophista und dem Theätet? Kündigt sich jener, sei es hinsichtlich des Inhalts der in ihm geführten Untersuchung, sei es hinsichtlich der Untersuchungsmethode, sei es durch irgend eine Verwandtschaft der Sprache oder der künstlerischen Form wirklich als Fortsetzung des Theätet an? Wäre dies der Fall, ja, hätte der Sophista auch nur in einer dieser Beziehungen eine wesentliche Uebereinstimmung und Verwandtschaft mit dem Theätet aufzuweisen, dann läge eine Berechtigung vor, aus dem Zusammenstimmen der Eingangsworte des Sophista mit den Schlufsworten des Theätet auf einen wirklichen Zusammenhang beider Dialoge zu schliefsen. Da dies jedoch durchaus nicht der Fall ist, da der Sophista nicht nur, wie man es bei dem negativen Endergebnis des Theätet allerdings hätte erwarten dürfen, das im Theätet behandelte Problem nicht wieder aufnimmt, sondern die Natur der in ihm aufgeworfenen Frage eine von jenem Problem durchaus verschiedene ist; da ferner die Methoden der Untersuchung in beiden Dialogen entgegengesetzter Art sind, da im Theätet der mittelst Herabsteigens in den Umfang des Begriffes sich vollziehende Gang der Untersuchung von vorn herein

---

[1]) Politicus ebendas.
[2]) Politicus: p. 258 B.
[3]) Sophista p. 217 A.
[4]) Vgl. Sophista p. 218 B.

abgewiesen,[1]) diese vielmehr nur mittelst der Definitionen und der kritischen Prüfung derselben geführt; im Sophista dagegen, ebenso wie in dem mit ihm eng verknüpften Politicus, ein mit Aufwand des gröfsten Scharfsinnes weit ausgesponnenes System von Einteilungen vorgetragen wird; da ferner, wie schon Schaarschmidt mit Recht hervorgehoben hat,[2]) die Sprache im Sophista und Politicus von der in den meisten anderen unter Plato's Namen überlieferten Dialogen so durchaus verschieden ist, und aufserdem die künstlerische Anlage dieser beiden Schriften von der des Theätet so wesentlich abweicht; so erscheint uns das blos äufserliche Zusammenstimmen der Anfangsworte des Sophista mit den Schlufsworten des Theätet ganz unzureichend, um darauf die Ansicht von einem inneren Zusammenhange beider Dialoge zu stützen. Diese unsere Ansicht wird auch noch bekräftigt durch ein bei Diogenes Laertius erhaltenes Zeugnis, wonach der Kritiker Aristophanes den Sophista nebst dem Politicus mit dem Kratylus zu einer Trilogie verbunden, den Theätet aber mit zwei anderen Dialogen in Zusammenhang gebracht hat.[3])

Dafs der Sophista und der mit ihm eng verknüpfte Politicus, falls sie überhaupt echt sind, — was nach Socher's[4]) und Schaarschmidt's[5]) bisher unwiderlegt gebliebenen Argumenten mindestens sehr zweifelhaft erscheint, — der Ausdruck der spätesten Epoche des platonischen Denkens sind, hat Ueberweg in der Schrift, in welcher er noch am platonischen Ursprung dieser Dialoge festhält, überzeugend nachgewiesen.[6]) Da nämlich nach dem ausdrücklichen Zeugnifse des Aristoteles[7]) die Reduction der Ideenlehre auf die Pythagoreische Zahlenlehre der späteren Form des Platonismus angehört; da ferner nach eben desselben Aristoteles Zeugnis[8]) mit dieser Reduction die Ableitung der Ideen aus den στοιχεῖα in Verbindung steht: so erscheint das Argument Ueberweg's für die späte Abfassungszeit des Sophista, in welchem deutliche Spuren jener Stoicheiologie zu finden sind,[9]) trotz der widersprechenden Ansicht Steinhart's, als ein wohlbegründetes. Dieses Argument wird noch dadurch wesentlich gestützt, dafs im Sophista den Ideen Leben und Bewegung beigelegt wird, was unverkennbar auf eine Umgestaltung der ursprünglichen Fassung der Ideen hinweist, von denen Plato in der Politeia wiederholt behauptet, dafs sie unwandelbar und unveränderlich seien.[10]) Die vom Sophista nachgewiesene Abfassungszeit mufs natürlich auch für den mit ihm zu einer Einheit verknüpften Politicus gelten, welcher aber auch an und für sich auf eine späte Abfassungszeit hinweist, da er die von Plato im Timäus und nur in diesem gelehrte psychologische Doctrin zur Voraussetzung hat.[11]) So weit ist die Beweisführung Ueberweg's überzeugend, und sie bleibt durch die von anderen Forschern dagegen vorgebrachten Gründe unerschüttert. Wenn aber Ueberweg auf Grund dieser vom Sophista und Politicus geltenden Argumente, auch dem Theätet eine so späte Abfassungszeit vindiciren will, indem er sagt: „Von dem Theätet, mit dem der Sophista verknüpft ist, ist hiernach das Gleiche, wenigstens unter der Voraussetzung, dafs diese Dialoge sämmtlich echt seien, anzunehmen, da dieselben dann doch wohl nicht durch einen sehr weiten Zeitabstand von einander getrennt zu denken sind"; [12]) so mufs dieser Schlufs als

[1]) Theät 146 D. ff.
[2]) Die Sammlung d. plat. Schriften, zur Scheidung d. echten von den unechten untersucht S. 242 ff.
[3]) Diogenes Laertius: de vitis clarorum philosophorum Liber III 61 u. 62.
[4]) Ueber Plato's Schriften S. 268—273.
[5]) Die Sammlung u. s. w. S. 181—215
[6]) Unters. 207—209
[7]) Metaphysik XIII, 4.
[8]) Metaphysik I, 987 B. 33—35.
[9]) Sophista 258 B. ff.
[10]) Vgl neben mehreren anderen Stellen auch die oben angeführten Stellen d Republik.
[11]) Ueberweg: Ueber den Gegensatz u. s. w. S. 81—82.
[12]) Ueberweg: Ueber den Gegensatz u. s. w. S. 81 f.

ein unbegründeter bezeichnet werden. Die „Verknüpfung“ des Sophista mit dem Theätet ist, wie Ueberweg selbst an einer andern Stelle ausdrücklich sagt,[1]) eine ganz äufserliche, so dafs durch sie, selbst wenn sie von Plato herrühren sollte, gar nichts bewiesen wird; da es wohl denkbar ist, dafs Plato, selbst nach einer langen Reihe von Jahren, als er im Sophista dieselben Gesprächspersonen auftreten liefs, die er einst im Theätet auf den Kampfplatz geführt hatte, mit dichterischer Freiheit die Worte: κατὰ τὴν χθὲς ὁμολογίαν gebraucht habe. Ist es nicht aber auch, „unter der Voraussetzung, dafs der Sophista mit dem Politicus echt seien“, leicht möglich, dafs die Eingangsworte des Sophista der Zusatz eines Späteren sind, der durch die Identität der in beiden Dialogen auftretenden Personen veranlafst, an die Spitze des Sophista jene Worte gesetzt hat, um so einen Zusammenhang desselben mit dem Theätet scheinbar herzustellen? Ja, wird dies nicht „unter der Voraussetzung der Echtheit des Sophista mit dem Politicus“ dadurch wahrscheinlich gemacht, dafs sich derartige Anknüpfungen eines Dialogs an einen vorausgegangenen andern Dialog sonst bei Plato nirgends finden? Wie steht es denn aber mit der „Voraussetzung“ der Echtheit dieser Dialoge selbst? Darf sie als eine berechtigte gelten? Ueberweg selbst verneint diese Frage, da er in seinen späteren Schriften beide Dialoge für Werke nicht Plato's, sondern eines seiner unmittelbaren Schüler erklärt, der sie „nach mündlichen Lehren Plato's zusammengestellt und manches Eigene eingemischt hat.“[2]) Welche Berechtigung nun aber dieser Forscher trotzdem noch zu haben glaubt, die für die späte Abfassungszeit des Sophista nebst dem Politicus geltend gemachten Gründe auch auf den Theätet zu beziehen, bleibt uns unverständlich, zumal er ja selbst sagt, dafs jene Dialoge mit diesem „nur sehr äufserlich verknüpft sind.“ — Hat sich uns somit auch dieses Argument Ueberweg's für die späte Abfassungszeit des Theätet als ein hinfälliges erwiesen, so erscheint auch der Schlufs, der von dem Vorkommen des jüngeren Sokrates im Theätet auf die späte Abfassungszeit dieses Dialogs gezogen wird,[3]) als ein unberechtigter. Für den Politicus freilich gilt auch dieses Argument, da in dieser Schrift der jüngere Sokrates als Mitunterredner des eleatischen Fremdlings auftritt. Im Theätet dagegen figurirt dieser Namensvetter des grofsen Weisen als völlig stumme Person, in welcher Rolle wir nicht eine sonderliche „Ehre“ erkennen können, die ihm Plato dadurch „habe zu Teil werden lassen.“[4])

Es kann natürlich hier nicht unsere Aufgabe sein, die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit des Sophista und Politicus näher zu erörtern; — Die Unechtheit des letzteren scheint gar deutlich schon dadurch erwiesen zu sein, dafs Aristoteles Sätze aus ihm mit der Bemerkung citirt: ἤδη μὲν οὖν τις ἀπεφήνατο καὶ τῶν πρότερον οὕτως, eine Bemerkung, die er bei Bezugnahme auf eine platonische Schrift nie macht und wohl auch nie hätte machen können; — hier kam es hauptsächlich darauf an, darzuthun, dafs die Ansicht von einem engeren Zusammenhang des Sophista und Politicus mit dem Theätet und von der annähernd gleichen Abfassungszeit des letzgenannten Dialogs mit den beiden ersteren ein seit langer Zeit tief gewurzeltes Vorurteil ist, durch welches die Behandlung der Frage nach der Stellung des Theätet innerhalb der platonischen Philosophie gar oft in eine von der Wahrheit weit abirrende Bahn geleitet worden ist Dieses Vorurteil mufs endlich aufgegeben, und der Theätet, statt mit dem Sophista und Politicus, mit der Republik und dem Timäus, jenen bedeutsamsten Werken echt platonischen Geistes, in die engste Verbindung

---

[1]) Grundrifs u. s. w. Bd. I. S. 124

[2]) Ueberweg: Grundrifs: Bd. I. S. 124. Vgl. desselben Abhandlung über den Gegensatz zwischen Methodikern u Genetikern

[3]) Ueberweg: Unters. S. 231.

[4]) Ueberweg: Unters. S. 231.

gesetzt werden, wenn die wahre Bedeutung desselben für die Lehre Plato's gebührend gewürdigt werden und die Frage nach der Zeit seiner Abfassung einer richtigen Lösung entgegengehen soll.

In neuester Zeit hat die Ansicht Munk's und Ueberweg's einen Vertheidiger gefunden in Theodor Bergk,[1]) welcher, ohne auf den philosophischen Lehrinhalt des Theätet einzugehen, aus einzelnen in der Episode desselben enthaltenen Andeutungen eine noch spätere Abfassungszeit des Dialogs, als die von jenen beiden Forschern angenommene, nachzuweisen versucht. Auf eine Erörterung und Prüfung der von Bergk für seine Ansicht geltend gemachten Gründe hier einzugehen, verbietet uns der beschränkte Raum dieser Abhandlung.

---

[1]) Fünf Abhandlungen zur Gesch. der griech. Philos. u. Astronomie herausgegeben von Hinrichs Leipzig 1883. Erste Abh.: wann ist Plato's Theät. abgefafst?



